VERBUM CARO
VOLUME XII (N° 46)

ÉDITORIAL

Ce numéro paraît pour le temps de la Passion et de Pâques. En contemplant le Christ crucifié, nous ne pouvons pas ne pas porter en notre intercession les millions d'hommes qui souffrent sur la terre de la guerre, de l'oppression, de la peur, de la faim... Notre théologie, pour être authentique, doit porter la marque de cette angoisse pour le monde, elle doit exprimer une vraie consolation en donnant son sens chrétien à la souffrance, elle doit proclamer l'espérance de la résurrection, en se réjouissant de tout événement qui rend celle-ci plus sensible. C'est dans cette perspective que nous proposons cet article sur le sens de la souffrance dans le plan de Dieu. L'exégèse de Jérémie s'inscrit aussi dans une perspective de Carême.

Deux témoignages œcuméniques, l'un orthodoxe et l'autre catholique, prolongent notre dialogue avec des frères chrétiens dont nous avons beaucoup à recevoir pour élargir notre cœur devant Dieu, selon l'exhortation liminaire du Frère Prieur de Taizé dans le précédent éditorial.

Dans un souci d'intégration aux préoccupations de l'Eglise réformée, nous publions trois textes sur les deux problèmes soumis aux Synodes français : le ministère auprès des malades, et la question du membre d'Eglise. Le Docteur Georges Moreau nous a confié son rapport synodal sur le premier problème, le Professeur Roger Mehl et le Pasteur Pierre Lecomte leurs contributions à la seconde question. Ces textes sur le membre d'Eglise exposent deux positions différentes : l'une révolutionnaire, l'autre conservatrice par rapport à la Discipline existante. Notre revue comme telle n'a pas à prendre parti ; sur cette question, comme sur d'autres, elle veut garder une objectivité fraternelle, en laissant s'exprimer des opinions actuelles, qui se veulent bibliques et œcuméniques. Le lecteur connaît notre propre souci biblique et œcuménique ; il sait que nous croyons à une continuité institutionnelle de l'Eglise, ne serait-ce que par le sacrement de baptême qui marque dans le Corps du Christ la place indélébile de chacun des membres ; il sait aussi qu'avec la Réforme nous croyons à un ministère institué par le Christ et que nous ne pouvons pas identifier les "presbytres" du Nouveau Testament et les "membres responsables". Dans notre prochain numéro, nous

publierons une étude biblique approfondie du Professeur T. F. Torrance sur "Le sacerdoce royal", où plusieurs points seront éclaircis. De toute façon, nous nous réjouissons de ce libre dialogue pour une vivification biblique de notre ecclésiologie réformée.

Nous annonçons enfin, avec joie, que le Fonds National Suisse de la Recherche Scientifique nous accorde son concours, ce qui nous permettra de poursuivre plus librement encore notre effort de recherche théologique et œcuménique. Nous exprimons notre reconnaissance aux responsables de la Recherche Scientifique : ils encouragent ainsi notre travail.

La Rédaction.

Note de l'Administration

Nous recherchons pour un de nos abonnés, désireux de compléter sa collection de notre revue, les exemplaires des numéros épuisés 7, 16, 17 et 35/36 de "Verbum Caro".

Nous serions vivement reconnaissants à toute personne, susceptible de nous faire parvenir les exemplaires d'un ou de plusieurs de ces numéros, d'écrire à l'Administration de "Verbum Caro", Communauté de Taizé (S.-et-L.), afin que nous puissions nous entendre avec elle sur un mode de dédommagement.

In memoriam

Monseigneur Georges Chevrot, curé de Saint-François-Xavier à Paris, est décédé le 4 février. Nous rendons grâce à Dieu qui l'accueille dans sa paix et l'admet à la vision de sa gloire, dans l'espérance de la résurrection de la chair. Nous rendons grâce à Dieu pour le ministère de ce grand pasteur. Nous rendons grâce à Dieu parce que cet apôtre de l'unité des chrétiens ressentit la souffrance des divisions jusqu'à la fin, qu'il pria et travailla avec ardeur pour la réalisation de l'unité, qu'il sut aimer tous ses frères chrétiens d'une affection profonde. Un mois avant sa mort paraissait l'enregistrement d'un dialogue de Monseigneur Chevrot avec le Frère Prieur de Taizé ; il y exprimait une fois de plus son espérance dans l'unité visible des chrétiens et sa joie pour tout le travail déjà accompli.

Le 25 juillet 1950, nous recevions de lui une lettre où il exprimait sa vision de l'avenir œcuménique. Nous transcrivons ici de cette longue lettre deux fragments qui sont comme un testament spirituel œcuménique :

« Plus je pense à ce problème de l'unité devant Dieu, plus je me convaincs qu'il nous a livré son secret dans la Bible. Nos divisions s'effaceront, comme le schisme d'Israël et de Juda, après les communes souffrances de Babylone. Nous verrons peut-être des déportations, nous ne verrons pas Esdras. *Plusieurs générations* d'Eglise souterraine purifieront le catholicisme et mettront en communion effective — par la base — les chrétiens de toute confession. Une fois de plus le vieux réservoir de l'humanité, l'Asie, déferlera jusqu'à l'extrémité de la péninsule Europe. Les slaves précéderont peut-être, mais ce ne sera qu'un bref intermède. C'est à l'Asie qu'auront affaire les chrétiens des nouvelles catacombes : c'est à la sagesse chinoise et hindoue que nos successeurs présenteront l'Evangile, et quand ces antiques sagesses seront converties au Christianisme, quelle somme gigantesque de sublimité et de simplicité le Christianisme offrira au monde. Alors le Christ règnera...

Dans ces perspectives dont mon esprit ne réussit pas à se détacher, quel est notre effort présent ? Préparer l'Eglise souterraine dans laquelle tous les frères se réuniront. Abaisser les murs de défiance et d'incompréhension qui nous séparent (ce travail est déjà bien commencé). Prendre un sentiment plus aigu de l'universalité de l'Eglise, laquelle n'est pas atteinte par nos divisions. Nous nourrir plus avidement de la parole de Dieu (vous nous avez aidé à la retrouver, comme peut-être nous vous avons aidé à retrouver l'eucharistie, notre autre aliment, notre pain "jusqu'à ce qu'il revienne"). Prier, prier ensemble... »

La Communauté de Taizé.

La souffrance dans le plan de Dieu

Le mystère de la souffrance rédemptrice

Job. Il n'est homme dans l'histoire sainte dont il soit si peu parlé. "Quand même on trouverait dans ce pays (le pays pécheur et infidèle) ces trois hommes, Noé, Daniel et Job, s'écrie Ezéchiel, ces derniers seuls sauveraient leur âme par leur justice" (Ez. 14.14). "Vous avez entendu parler de la constance de Job, et vous avez vu la fin que le Seigneur lui a donnée, écrit saint Jacques" (Jac. 5.11). Ailleurs, c'est le silence des auteurs. Seul ce poème étonnant, le Livre de Job, où il n'est question que de lui.

Personnage "intègre et droit", il nous révèle ce que Dieu pense de l'homme, comment il le voit, le comprend et l'aime, dans sa misère et son péché.

Job : "Voici l'homme !" Et c'est ici que le Christ apparaît, transparaît au travers de ce saint. S'il est l'homme selon ce que Dieu pense, s'il est en quelque mesure, et selon quelques aspects de sa nature humaine, l'homme tel que Dieu le voit et le veut, il est donc aussi et comme d'autres personnages de l'Ancien Testament, figure de Jésus-Christ, type de Jésus-Christ, prophétie.

Comment en effet pourrait-il dire selon le Saint-Esprit : "Que Dieu me pèse dans des balances justes, et il reconnaîtra mon intégrité !" (31.6) si Job était un homme comme un autre ?... Il annonce déjà la personne de Jésus-Christ.

Mais son histoire n'a rien d'artificiel ou d'inhumain. C'est une histoire d'homme. Certes, je ne puis pas me dire intègre et droit comme Job, pas plus que je ne puis me dire sans péché comme Jésus-Christ, pourtant je retrouve dans Job toute la misère et la souffrance de l'homme, ma misère, ma souffrance, comme en Jésus, le Fils de Dieu, je contemple l'humanité dans toute sa vérité la plus intense : "Voici l'homme" !

L'histoire des souffrances de Job n'est donc point une légende artificielle et loin de la réalité, j'y retrouve vraiment toute la condition de l'homme, toute ma condition. Sa tentation, sa douleur, son agonie sont les véritables tentations, douleurs, agonies humaines, comme la tentation du Fils de Dieu au désert, sa passion douloureuse et sa mort sur la croix, sont les véritables combats d'un homme qui, bien que Dieu, souffre en sa chair toute la condition du pécheur, toute la condition du prophète bafoué, moqué, rejeté, toute la condition du brigand, condamné, flagellé, crucifié...

Job vit vraiment notre vie et souffre notre souffrance, comme Jésus-Christ ; mais là où le type diffère totalement de la personne qu'il annonce, là où Job n'est plus Jésus-Christ, c'est que sa souffrance est la sienne seule, qu'elle ne concerne que lui seul, tandis que Jésus-Christ souffre pour tous, nous sauve dans sa passion et dans sa mort.

Job découvre et révèle le sens de la misère et de la souffrance humaines, il nous en fait toucher le mystère ; Jésus-Christ accomplit dans sa souffrance et dans sa mort la rédemption de l'homme et de la création. Nous y retrouvons toutes les vibrations de l'âme humaine, et Job est vraiment avec nous, comme nous, lorsque nous sommes frappés par un deuil, la maladie, une souffrance intérieure, une difficulté sans issue, abandonné, nous semble-t-il, dans notre solitude. Il est descendu jusqu'au fond de l'abîme, aussi loin du bonheur et de la joie qu'il est possible d'aller. "L'homme sur la terre doit servir comme un soldat... comme un esclave, il soupire après l'ombre..." (7. 1,2). Voilà toute sa philosophie. "Si je suis couché, je dis : Quand me lèverai-je ? Quand finira la nuit ? Et je suis accablé d'inquiétudes jusqu'au point du jour" (7.4). Il ne connaît même plus l'oubli du sommeil, dernière ressource de l'homme, au fond de la souffrance ; ses nuits se passent en insomnies affreuses : "Quand je dis : Mon lit me consolera, ma couche adoucira ma douleur, alors, tu me terrifies par des songes et tu m'épouvantes par des visions" (7. 13-14).

Un jour, coup sur coup, les malheurs se sont précipités sur Job : ses troupeaux volés et foudroyés, ses serviteurs massacrés, ses fils et ses filles écrasés dans un tremblement de terre, le deuil pour Job, et la pauvreté complète. Mais ce n'est pas tout, la lèpre maligne s'attaque à sa chair, et, des pieds à la tête le voilà ravagé, torturé, hideux... Mystère incompréhensible de cette destinée ! Mystère de tant de souffrances inexpliquables ! Pourquoi ce fidèle, ce saint, ce juste, cet homme intègre et droit est-il ainsi éprouvé quand il y a par le monde tant d'indifférents, d'incroyants, d'immoraux qui jouissent du bonheur et des richesses sans difficultés ? Cette question retentit toujours, toujours la même. Et les apôtres l'ont posée comme nous : "Maître, disent-ils en passant un jour devant un aveugle-né, qui a péché, cet homme ou ses parents, pour qu'il soit né aveugle ?" (Jean 9.2).

Le Christ enfin posa un jour de semblables questions : "Pensez-vous que ces Galiléens (dont Pilate a mêlé le sang à celui de leurs sacrifices) fussent de plus grands pécheurs que tous les autres Galiléens, parce qu'ils ont souffert ainsi ?... Ou bien, ces dix-huit personnes, sur qui la tour de Siloé est tombée et qu'elle a tuées, pensez-vous qu'elles fussent plus coupables que tous les autres habitants de Jérusalem ?" (Luc 13. 2-4). Enfin sur la croix : "Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?" (Matt. 27.46).

Et Job a répondu : "Le Seigneur a donné, le Seigneur a ôté : que le nom du Seigneur soit béni !... Eh quoi ! Nous recevons le

bien de la part de Dieu, et nous n'en recevrions pas le malheur ?" (1.21 ; 2.10). Réponse difficile à comprendre et qui pourtant témoigne d'un esprit qui a saisi, au plus profond, le mystère de la souffrance, le mystère de Dieu même, de sa volonté, de sa liberté, de sa grâce...

Réponse si difficile à comprendre, que les amis de Job, de braves gens, pleins de compassion et d'amour pourtant, ne peuvent la lui apporter ! Malgré tout leur désir de consoler leur ami bien-aimé, que font-ils, sinon que raisonner et discourir pour faire comprendre à Job *la raison* de son épreuve et de sa souffrance ? Tout ce qu'ils disent a toutes les apparences de la vérité et pourtant Job ne comprend pas et n'est point apaisé. Voici leur raisonnement : "Cherche dans ta mémoire quel est *l'innocent* qui a péri ; en quel lieu du monde des *justes* ont-ils été exterminés ? Pour moi, j'ai vu que ce sont ceux qui labourent l'iniquité et qui sèment la souffrance qui en recueillent les fruits..." (4. 7-8).

Ainsi parlent les amis. Leur doctrine est au point semble-t-il, leur charité ne fait pas de doute... Et pourtant, quand Dieu parlera, donnera sa réponse solennelle, ils seront condamnés. Après qu'il eut ainsi parlé à Job, le Seigneur dit à Eliphaz de Théman : "Mon courroux est enflammé contre toi, et contre tes deux amis, parce que vous n'avez pas parlé de moi selon la vérité..." (42.7). Et il faudra qu'ils offrent un holocauste, et que Job intercède pour que Dieu leur pardonne.

Pourquoi donc ce jugement sévère de Dieu ? C'est que les amis de Job dans toute leur rigueur morale et dans leur grande compassion pour Job, ont été pour lui la grande tentation dans sa souffrance. Tout leur argument tient en ceci : "Si tu souffres c'est que tu as péché ; c'est ton péché personnel qui est la cause exacte de ton épreuve". Et cette parole apparemment irréprochable pour la morale naturelle devient pour Job la tentation fatale.

Il y a deux choses que Job sait comme nous, dans la foi, c'est que tout homme est un pécheur et que la souffrance de l'homme, comme le désordre de la création, est une conséquence du péché originel, du péché général de l'humanité.

Mais Job se refuse (et il semble orgueilleux pour la morale humaine) à reconnaître que l'épreuve où il est soit une conséquence directe et mesurée de son péché. Non ! Il n'a pas péché dans la mesure de ce prétendu châtiment. Il y a un mystère dans cette souffrance qui ne peut s'expliquer par les lois d'une justice distributive.

O Job ! En résistant à tes amis, c'est à l'erreur fatale que tu as résisté, c'est à l'erreur d'une religion des œuvres, d'une morale selon les critères de l'homme naturel. En effet, si ta souffrance est le châtiment mérité, mesuré exactement de tes péchés, la réciproque est vraie, et tes amis te le disent bien : le temps de ta richesse et de ton bonheur était donc aussi le fruit de ton intégrité, de ta droiture, de ta pureté. Ton bonheur et ta joie étaient donc une

récompense à ta foi. En ne voulant pas croire que ta souffrance était à la mesure de ton péché, tu te refusais à penser que ton bonheur passé fût une récompense méritée par ta vertu. En rejetant la religion et la morale de tes amis, tu te refusais à considérer le mérite de ta foi. Pour toi, le mystère de Dieu, de sa volonté, de son amour, de sa liberté, dépasse infiniment nos religions et nos morales. Pas plus que ton bonheur n'était un mérite à ta vertu, ta souffrance n'est le salaire de ton péché. C'est ici le mystère de Dieu. Ta religion n'est point réduite à la piété du donnant-donnant, c'est la foi et l'adoration du mystère de Dieu, dans son amour et sa liberté !

"Nous recevons le bien de la part de Dieu et nous n'en recevrions pas le malheur ?" (2.10). Ainsi, tandis que ses amis cherchaient à raisonner, à moraliser, à justifier, Job a compris que le mystère de Dieu se cachait en sa souffrance inexpliquable.

"Il était méprisé, abandonné des hommes. Homme de douleurs, connaissant la souffrance, il inspirait le mépris comme un objet à la vue duquel on se couvre le visage ; et nous n'avons fait aucun cas de lui.

Cependant, ce sont nos maladies qu'il portait ; c'est de nos douleurs qu'il s'était chargé. Et nous, nous pensions qu'il était puni, frappé par Dieu et humilié" (Es. 53. 3-4).

Ainsi prophétisait Esaïe. Il annonçait que l'erreur des amis de Job se répèterait à la passion du Christ. Voyez les chefs des prêtres au pied de la croix ; pour eux aussi la condamnation, la passion, la mort prochaine du Christ, sont un signe certain qu'il est un pécheur, un illuminé, un fou. "Il en a sauvé d'autres ; qu'il se sauve lui-même, s'il est le Christ, l'élu de Dieu !" (Luc 23.35). Et son compagnon de souffrance, le mauvais brigand : "N'es-tu pas le Christ ? Sauve-toi toi-même, et nous avec toi !" (Luc 23.39). S'il est vraiment Fils de Dieu, il ne peut pas souffrir et mourir ainsi, ou alors, s'il accepte, c'est qu'il est puni, châtié, un pécheur comme un autre. Et c'est le même raisonnement qui fait croître le doute au cœur des disciples eux-mêmes. Ecoutez ceux d'Emmaüs. Pour eux, la croix est une preuve certaine de l'échec du Messie : "...Pour nous, nous espérions que ce serait lui qui délivrerait Israël ; mais avec tout cela, voici le troisième jour que ces événements se sont passés..." (Luc 24.21).

La souffrance, la passion, la mort du Christ, les conséquences d'une belle erreur et d'un péché certain, un échec éclatant. Les amis de Job n'ont pas saisi que dans sa souffrance, Dieu, mystérieusement présent, accomplissait une œuvre secrète et salutaire, révélait son amour et sa liberté. Les ennemis et même les amis de Jésus n'ont pas compris que dans sa passion, toutes les religions humaines, toutes les notions morales étaient englouties dans le mystère de l'amour de Dieu, et que la souffrance du Sauveur était l'affirmation de sa victoire sur le péché et sur la mort. Renversement prodigieux

de la croix. Ainsi la croix victorieuse renverse toutes nos conceptions limitées de la justice, du sacrifice, de l'expiation.

Mais que signifie alors dans cette perspective la mort de Jésus-Christ pour nous, pour nos péchés, pour notre rédemption ?

Qu'est-ce que cela signifie que nous soyons sauvés par la mort du Christ ?

Cela ne veut certes pas dire que Jésus-Christ subit à notre place la *colère* de Dieu ; ce serait faire de Dieu un tyran terrible que de croire le Christ *puni* pour nous, pour nos péchés.

Considérer le Christ comme le Saint *puni* à notre place, parce que Dieu veut *satisfaire* sa justice et *doit* punir le péché, et qu'il lui *faut donc* une victime, ce serait faire de nouveau entrer Dieu dans la morale des amis de Job qui disaient : à tout péché, châtiment, et la souffrance et la mort sont les signes indubitables du péché.

Ce n'est pas parce que nous contemplons le Christ souffrant et en croix qu'il nous faut en déduire qu'il subit un châtiment dont Dieu aurait besoin pour satisfaire sa justice. Le mystère est plus profond. Le mystère de la croix renverse nos notions religieuses et morales comme le mystère de la souffrance de Job renversa la religion et la morale de ses amis.

Quel est donc le sens profond de cette passion et de cette mort du Christ pour nous ? La morale ordinaire nous dit qu'à la révolte de l'homme contre Dieu devrait répondre, selon toute justice, l'anéantissement de la création. Dieu devrait vouloir effacer de sa vue cet homme, sa créature parfaite et bien-aimée, qui méprise son amour. Mais voilà que l'amour de Dieu dépasse les limites de notre justice, Dieu ne veut pas la mort du pécheur, mais sa conversion et sa vie. Toutefois, pour révéler à l'homme d'où il vient, et quel est son péché, pour ne pas lui donner l'impression que sa miséricorde n'est que bonhomie et légèreté, il veut lui montrer la gravité, l'abîme de sa misère, de son péché, de son manque d'amour. Il vient lui découvrir en personne que la révolte humaine va jusqu'à tuer Dieu lui-même... Il vient par sa présence au milieu d'hommes pécheurs, et pourtant préparés par sa révélation, pousser jusqu'à sa conséquence dernière le péché qu'ils ont au fond du cœur ; et cette conséquence dernière et fatale, c'est le meurtre du Dieu d'amour. Mais en même temps que le Christ me révèle jusqu'où va mon péché, jusqu'à l'oubli total de Dieu, il me montre encore le châtiment, que, selon l'idée que je me fais de la justice et de la morale, je mériterais. Oui, mon péché est si grave aux yeux de Dieu (je ne m'en rends pas compte) qu'il mériterait que je sois cloué, moi, sur la croix, pour subir le supplice infâme des meurtriers. *Je suis* un meurtrier (le Christ l'a déclaré), quand je dis : "*imbécile*" à mon frère, car au fond, j'aimerais bien sa mort ! Voilà ce que je devrais payer en toute justice ; mais par l'amour et la grâce de Dieu, tout cela est au conditionnel ! *Je devrais*... mais

la morale et la justice de Dieu ne sont pas celles des amis de Job, elles ne sont point humaines, elles échappent complètement à mon esprit, dans le mystère de Dieu, qui est amour et liberté, qui ne peut qu'aimer, et manifester comme il veut, son amour.

"Eh quoi ! nous recevons le bien de la part de Dieu et nous n'en recevrions pas le malheur ?" (2.10).

Job est resté sans secours de la part de ses proches, seul et abandonné dans sa souffrance et dans sa solitude, sans explication, sans la Parole de Dieu.

"Instruisez-moi, s'écrie-t-il, et je garderai le silence... Oh ! quelle force il y a dans le langage de la vérité ! Mais à quoi sert votre censure ?" (6. 24-25).

Cependant, au for de la nuit de son angoisse, il perçoit déjà une lumière. Il sait que son Dieu vit, qu'il n'est point un destin fatal, une règle immuable, une loi sans appel : "Pour moi je sais que mon Rédempteur est *vivant*, qu'à la fin il se lèvera sur la terre. Oui, quand cette enveloppe de mon corps sera détruite, quand je serai dépouillé de ma chair, je verrai Dieu !" (19. 25-26).

Peu lui importe cette mort lente de sa chair. Dans la souffrance il a saisi que Dieu est une personne vivante, aimante, compatissante ; et puisqu'il croit de tout son cœur à la présence de son Dieu dans sa souffrance, il sait d'une foi sans failure qu'un jour ce Dieu qui l'a touché de la sorte, lui deviendra propice et le sauvera, sinon dans ce monde, certainement dans l'autre : "Je le verrai moi-même, il me sera propice ; mes yeux le verront et non ceux d'un autre..." (19.27). Puisque Dieu le frappe ainsi, c'est qu'il s'intéresse à lui, c'est qu'il est là tout près de lui. Que craindrait-il ? Si Dieu l'a de la sorte élu pour l'éprouver en un creuset si dur, c'est qu'il est bien-aimé de lui, c'est qu'à la fin il pourra contempler sa face. C'est lui qui a été ainsi choisi, c'est lui qui verra Dieu, et non les yeux d'un autre.

Il a saisi tout le salut de Dieu dans cette souffrance infinie. Il sait que l'homme ne peut méditer son salut, qu'il ne peut que le recevoir avec reconnaissance, comme il n'est pour rien dans sa souffrance qu'il doit accueillir avec patience. Dans le don de l'épreuve, comme dans le don de la grâce, Dieu fait tout et l'homme est dans sa main tout entier. La souffrance comme la foi est un pur don de Dieu par lequel il manifeste son élection, sa grâce, son amour.

Et Job alors ne peut sombrer dans le désespoir. Dieu lui fait don d'une épreuve pour son salut. Ce n'est point comme si sa souffrance était équivalente à son péché. Comment pourrait-il espérer en sortir jamais ? Si le malheur de l'homme est à la mesure de sa faute, comment en sera-t-il jamais délivré puisqu'il est toujours pécheur, infiniment ? Il ne peut se sauver qu'en se purifiant ! Son salut est donc entre ses mains, promis à son effort de sanctification, récompense de sa vertu !

Job n'a pas été comblé de Dieu parce qu'il était intègre et droit, et il ne lui est pas demandé satisfaction dans les règles pour retrouver son bonheur d'autrefois. Il ne lui est pas demandé d'avoir foi en ses propres efforts, mais en la présence aimante de Dieu qui cache, au sein de sa souffrance, le mystère de son bon plaisir, de sa pure grâce, de son éternelle élection.

L'homme ne se sauve pas lui-même, il ne mérite pas sa rédemption ; c'est en Dieu seul, dans le mystère de son amour seul que se trouve l'explication de son destin dernier.

La justice, la morale, le salut selon Dieu n'ont rien de ce que l'homme peut penser de ces réalités, elles ne sont point logiques, mathématiques, distributives, elles sont cachées dans le mystère de Dieu, de sa grâce, de son amour, de sa liberté.

Job a saisi ce mystère. A ses amis qui tentent de peser le péché et le malheur des uns, la foi et le bonheur des autres, il déclare : "Tout revient au même. C'est pourquoi j'ai dit : Dieu fait périr également l'innocent et l'impie" (9.22).

Si Dieu est vraiment Dieu, il est libre dans son élection, dans sa grâce et dans son amour. "Il n'y a pas d'arbitre entre nous qui pose sa main sur nous deux ; ainsi parle Job à son Dieu" (9.33). Il n'y a pas un destin, une loi, une justice, une morale qui soit au-dessus de Dieu. Le Dieu de Job n'est pas le Dieu des Grecs, il est le Dieu d'Abraham, auquel un jour il ordonna de partir sans dire où, puis de tuer son fils sans en donner la raison. C'est le Dieu de Moïse auquel il cache son nom. Dieu n'est Dieu que si sa volonté reste libre et donc mystérieuse à notre raison. Si l'œuvre de Dieu s'explique et entre dans nos cadres rationnels et moraux, c'est qu'il y a entre lui et moi, au-dessus de nous deux, un arbitre qui pose sa main sur nous. Si la souffrance de Job s'explique par son péché, il y a une justice qui domine Dieu. Il n'est plus libre. Si la mort rédemptrice du Christ s'explique tout entière dans la notion naturelle de l'expiation, il y a une nécessité qui domine Dieu lui-même, il faut qu'il satisfasse à certaines conditions, à certaines règles et lois de justice objective, il faut que sa colère trouve une victime sur qui se satisfaire. Si Dieu est libre, la souffrance de Job échappe à nos explications, et la croix de Jésus reste un mystère adorable.

Le seul vrai Dieu c'est le Dieu qui dit à Moïse : "Je ferai grâce à qui je voudrai faire grâce, et j'aurai compassion de celui pour lequel je veux avoir de la compassion" (Ex. 33.19). Pour être le vrai Dieu, Dieu est libre, il échappe à notre raison et à notre morale, il est mystère pour nous. Il est libre de manifester sa présence à Job et de le sanctifier par la souffrance, il est libre de faire grâce à qui bon lui semble, il est libre de sauver le monde à travers le mystère insondable de la mort de son Fils, le mystère de la croix.

Selon la justice des hommes, celle des amis de Job et celle des tribunaux, si vraiment mon péché est de la gravité que me dit Dieu dans sa Parole, c'est un terrible châtiment que je mériterais, la mort et l'anéantissement même...

Or, au lieu de ce châtiment que je *devrais* subir, je vois le Christ qui me montre jusqu'où va l'amour de Dieu, jusqu'à souffrir pour nous la mort... "Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime" (Jean 15.13). Comment alors devant ce spectacle de la croix, éclairé par le Saint-Esprit, ne serais-je pas prosterné dans la conviction profonde de mon péché ; comment voyant Dieu là, meurtri, cloué, déchiré, conséquence dernière et normale de ma haine profonde, comment voyant Dieu dans cet abîme de souffrance, comme Job l'a vu, "ne me condamnerais-je pas, avec lui, et ne me repentirais-je pas, en me couvrant de poussière et de cendre" (42.6) ? Repentance. Mais il y a le second mouvement qui fait mon salut : devant cette profondeur, cette hauteur, cette longueur, cette largeur de l'amour de Dieu, comment ne croirais-je pas de toute mon âme, de tout mon cœur, de toute ma force et de toute ma pensée, que Dieu est vraiment le seul être qui puisse tout pardonner, tout laver, tout purifier, tout oublier, pour permettre d'espérer et de vivre chaque jour tout à nouveau, le seul ami solide et fidèle qui jamais ne manquera ?

Voilà donc comment la mort du Christ me sauve...

C'est parce que sa mort sur la croix est le drame où se joue le jeu tragique des conséquences dernières de mon péché, le meurtre du Dieu d'amour, et où m'est révélé dans toute sa dureté le châtiment que je mériterais ; c'est aussi et surtout parce que sa mort sur la croix est la preuve la plus indiscutable de son amour pour moi, que le Christ me sauve par sa crucifixion. C'est parce que la contemplation de ce drame de la passion me contraint à la repentance et à la foi, que le Christ a voulu jouer pour nous cette passion terrible.

La liberté de la grâce et de l'amour de Dieu est la seule explication de la souffrance de Job et de l'événement objectif de la croix du Christ. Le scandale de la mort du Christ, Fils de Dieu traité comme le dernier des infâmes, le choc de cette situation paradoxale d'un Dieu qui meurt, fait jaillir à nos yeux, illuminés par l'Esprit, la transcendance et la vérité du Dieu révélé par la Parole. Certainement cet homme était le Fils de Dieu ! La réponse de Dieu sur la croix à l'attente misérable des hommes est aussi mystérieuse et troublante que celle qu'il donna à son serviteur Job. Curieuse réponse, en effet, qui n'est que suite ininterrompue de questions. "Connais-tu le temps où les chèvres sauvages font leurs petits ?... Est-ce grâce à ta sagesse que l'épervier prend son vol ?... Voici le *béhémoth* que j'ai créé comme toi... Qui pourrait le mettre dans un filet ?... Les pêcheurs en feront-ils le commerce ? (39.4, 29 ; 40.10, 19, 25).

Oui, la souffrance de Job, la croix de Jésus-Christ sont aussi mystérieuses que la création ! Pourquoi Dieu a-t-il créé tous ces animaux qui nous semblent inutiles et sans raison d'exister ? Pourquoi ce monstre dont les hommes ne peuvent même pas au

moins faire commerce ? Le mystère de la rédemption est aussi grand que celui de la création. L'un et l'autre font éclater la liberté gracieuse du Dieu d'amour.

La mort du Christ, l'événement le plus important de l'incarnation du Fils de Dieu, pour notre salut ! Et pourtant, ô Seigneur, il serait combien plus raisonnable de penser que c'est ta parole qui nous sauve. Il serait tellement plus compréhensible de dire que ce sont tes discours si profonds, ta vie si sainte et ton exemple si contraignant, qui opèrent notre rédemption. Mais alors, ne serait-ce pas à moi de nouveau qu'incomberait le soin d'une part au moins de mon salut ? Car une parole, il faut l'entendre et la mettre en pratique ; une vie, il faut la comprendre et l'admirer ; un exemple, il faut le suivre et s'y efforcer. Mon salut reposerait alors encore sur moi ; il serait à la mesure de mon imitation de Jésus-Christ. Non c'est ta mort, ô mon Sauveur, qui seule accomplit mon salut ! Et ta mort sur la croix, je ne puis la comprendre, ni la suivre, ni l'imiter ! Elle est un mystère, qui, par le Saint-Esprit, transforme ma nature et toute mon existence pécheresses, m'assurant dès ici-bas la victoire et la vie éternelles.

"Pour moi je sais que mon Rédempteur est vivant, qu'à la fin il se lèvera sur la terre. Oui, quand cette enveloppe de mon corps sera détruite, quand je serai dépouillé de ma chair, je verrai Dieu !" (19.25-26). Mystère de la croix où le scandale de la mort du Fils de Dieu s'impose à moi comme une victoire triomphale, comme la victoire de Dieu sur mon péché, comme la résurrection de tout mon être pour l'éternité.

La mort du Christ sur la croix, qui est le seul événement, la seule vision qui puisse me sauver, c'est précisément ce mystère de la souffrance me révélant que l'homme ne peut rien pour se sauver lui-même, et se tirer de ses difficultés, que ce n'est pas un retour de vertu qui pourra lui assurer le bonheur. Dieu prend une place dans l'œuvre de ma rédemption. Christ vient parmi nous et non comme un saint prophète qui nous sauverait par sa sainteté, sa prédication, son exemple... Ce serait encore le salut de l'homme par l'homme, puisqu'il faudrait encore faire un effort d'imitation. Le Seigneur nous sauve par sa passion, c'est-à-dire mystérieusement, par un acte de la libre volonté d'amour de Dieu dont nos explications jamais n'épuisent le sens.

Dieu seul connaît le sens profond de la passion du Christ et il en garde le secret. Ce salut par la passion, par la souffrance et par la mort du Christ, parce qu'il n'a pas d'explication humaine satisfaisante, est vraiment le salut par pure grâce. C'est parce que Dieu veut nous sauver dans son bon plaisir qu'il le fait. Il n'y a pas d'autre raison à cela que le mystère de sa volonté d'amour. C'est un mystère insondable et c'est pourquoi ce salut nous est donné et révélé par la passion du Christ. La souffrance est mystère comme la raison de notre salut. Je ne sais pourquoi je souffre, dit Job ; je ne sais pourquoi je suis sauvé, dit le chrétien. Mais Job

et le chrétien savent que derrière la souffrance, et la mort du Christ, il y a une volonté mystérieuse du Dieu d'amour et ils adorent... Encore une fois ce serait nier Dieu, sa liberté, sa transcendance, que de prétendre expliquer les raisons des souffrances de la croix. Les souffrances du Christ, parce que nous savons dans la foi qu'elles sont une souffrance de Dieu, voulues par Dieu, nous révèlent que Dieu est là, mystérieusement, dans ce drame de la passion et de la croix, qu'il est présent pour accomplir notre salut, d'une façon qui échappe à tous nos raisonnements. Dieu est présent sur la Croix et il y accomplit pour nous un mystère décisif, comme il était avec Job dans l'abîme de sa douleur et de son deuil, accomplissant en lui une œuvre secrète, l'épreuve décisive de sa foi, son salut.

"Mes oreilles avaient entendu parler de toi ; mais maintenant mon œil t'a vu" (42.5). Ainsi parle Job au terme de l'itinéraire de sa souffrance. Tout au fond de l'abîme il a contemplé Dieu, il a compris son élection, sa liberté, sa grâce, son amour. Il avait entendu parler de Dieu. Ses amis lui avaient tenu de longs discours. Toute la théologie d'Israël y avait passé. Mais Dieu lui restait lointain. Dans l'abîme de sa souffrance et de sa solitude spirituelle il s'est passé quelque chose, Dieu s'est fait si présent à lui, sa révélation s'est faite si éclatante, son amour a été si manifeste, qu'il peut s'écrier : "Maintenant, mon œil t'a vu" !

L'Ancien Testament, ses histoires, ses poèmes, ses prophéties, ont fait entendre la voix de Dieu au peuple d'Israël. Les récits de l'Evangile et l'enseignement des apôtres nous parlent tout au long de Dieu, de sa miséricorde et de sa volonté ! Mais s'il fallait en rester là, Dieu nous serait encore celui dont on a entendu parler, mais qui reste lointain dans l'histoire ou dans le ciel. La croix, plantée au centre de la révélation de Dieu, nous permet de dire avec Job : "Nos oreilles avaient entendu parler de toi, mais maintenant, notre œil t'a vu". Sur la croix, la présence du Dieu d'amour se fait plus intense que nulle part ailleurs dans l'histoire sainte. Il se passe là quelque chose au cœur même du mystère de Dieu : "Maintenant mon œil t'a vu".

Et dans l'Eglise, au milieu de toutes les prédications, les catéchismes et les enseignements où Dieu nous fait entendre sa Parole, la Table sainte se dresse avec les signes de la souffrance, de la passion et de la mort du Christ, les signes de la présence réelle de Dieu, de son action mystérieuse de salut, de la liberté de sa grâce et de son amour. La sainte Cène, comme la Croix, toute plongée dans le mystère ineffable de Dieu, accomplit notre salut en nous donnant la vie éternelle.

L'écharde dans la chair

Les souffrances spirituelles, psychiques ou physiques de l'homme sont la conséquence du péché originel et général de l'hu-

manité. Il serait faux et dangereux de mettre en relation un péché particulier avec une souffrance qui serait interprétée comme sa conséquence logique. Certes cette relation de cause à effet peut exister dans telle maladie, mais il faut se garder de la discerner trop rapidement. Ce qu'il faut affirmer premièrement, c'est que le péché de l'homme, ayant introduit dans le monde un esprit de révolte et de résistance à l'égard de Dieu, il s'ensuit un désordre dans la création dont nos maladies et nos souffrances sont l'expression. C'est donc un rapport indirect que nous devons découvrir entre nos douleurs et le péché.

Le Seigneur de la vie et de la mort s'est révélé pour nous en Jésus-Christ comme un Dieu qui ne prend pas son parti du désordre de la création. Le Christ veut notre libération et notre guérison. Ses miracles, qui dans l'Evangile affirment son pouvoir souverain sur la nature et sur le corps, signifient matériellement et extérieurement la libération donnée par l'Evangile. Dans la guérison du paralytique, Jésus donne le signe de son pouvoir d'absoudre et de libérer du péché, en relevant le malade. La confession du péché, le pardon, l'absolution, et la guérison sont donc en rapport étroit. "Confessez donc vos péchés les uns aux autres, et priez les uns pour les autres, afin que vous soyez guéris" (Jac. 5.16). C'est le Ressuscité, toujours vivant dans son Eglise, qui, par elle, pardonne et guérit. Notre résurrection totale commence dès cette vie et se manifeste par notre liberté intérieure, acquise dans le pardon, et par la santé du corps, recherchée dans le ministère de la guérison.

Ainsi le chrétien ne doit pas accepter la maladie et la souffrance, dans une attitude de résignation qui risque toujours d'être un signe de fatalisme ou de désespoir. Le chrétien ne doit pas plus accepter la souffrance que le péché qui manifeste pour lui la puissance de Satan sur la création de Dieu. Il doit toujours être exhorté au combat avec le Christ contre les puissances démoniaques qui cherchent à diminuer sa liberté spirituelle ainsi que sa santé. Si la maladie l'atteint, il doit l'envisager comme un exercice de patience. Ce terme implique, dans son étymologie même, à la fois l'idée d'une attente, d'une douleur, d'une passion même, au sens où l'on parle de la Passion de Jésus-Christ. Le croyant doit être soutenu durant ce temps de patience qu'implique sa maladie par une connaissance claire du sens de la souffrance chrétienne telle que nous l'avons définie.

Toutefois, si Dieu veut que nous soyons délivrés de la maladie et de ses souffrances conséquentes à notre péché, c'est parfois son dessein mystérieux que de nous maintenir dans un état de faiblesse ou d'infériorité dû à notre nature d'homme blessé pour la vie. La faiblesse ou l'infirmité de notre nature d'homme peuvent être aussi des moyens de glorifier la force de Dieu.

Dans la deuxième épître aux Corinthiens (12. 7-12 ; 13.4), saint Paul nous fait part d'une difficulté dont il a été victime au cours de son ministère. Après avoir révélé cette extase dont le Christ l'a

honoré, il déclare : "Et pour que l'excellence même de ces révélations ne m'enorgueillisse pas, il m'a été mis une écharde dans la chair, un ange de Satan chargé de me souffleter". De même qu'il ne nous apprend pas le contenu de ces révélations mystiques, l'apôtre fait silence sur la nature de cette écharde. Peut-être certains de ses contemporains ont-ils connu son infirmité, mais nous devons voir dans notre ignorance actuelle à ce sujet une volonté providentielle du Saint-Esprit, afin qu'il nous soit permis de nous retrouver les uns et les autres dans cette situation. Il y a là, d'autre part, un avertissement à certains qui pourraient se complaire dans le récit toujours renouvelé de leurs douleurs. En dehors de la confession et de la direction spirituelle ou d'un partage fraternel avec un ou deux intimes, la révélation de nos faiblesses n'est pas utile et peut être même nuisible psychologiquement. On s'est livré à toutes sortes de suppositions sur la nature de l'écharde de saint Paul. Nous pensons que toutes ces suppositions ne peuvent pas nous faire approcher de la vérité historique, mais qu'elles nous permettent de nous retrouver les uns et les autres dans les mêmes circonstances spirituelles que l'apôtre. On y a vu des souffrances spirituelles dues à la persécution, au souci de maintenir les fidèles dans la foi, ou à la tristesse de ne pas pouvoir convertir le peuple d'Israël. D'autres ont supposé des luttes d'ordre moral et une souffrance provoquée par des tentations répétées. Enfin, certains croient à une douleur d'ordre physique, comme une maladie des yeux qui handicapait le ministère de saint Paul. Le mystère subsiste et nous ne pouvons trancher, mais ce mystère est providentiel.

Nous pouvons légitimement retrouver telle faiblesse, telle infirmité, telle situation irrémédiable comme assimilable à cette écharde de saint Paul et donc accepter comme un enseignement pour notre vie spirituelle tout ce qu'il nous en dit.

La manifestation la plus cruelle de notre faiblesse humaine inéluctable c'est la souffrance qui nous étreint devant la mort. Tout homme dont la sensibilité est bien équilibrée, se trouve heurté par la dure réalité de la mort. La terrible certitude que la mort ne rend pas sa proie dans ce monde et qu'il faut accepter de ne plus revoir jusqu'à sa propre mort, jusqu'à l'au-delà, celui qu'on a aimé et qui n'est plus, est le sentiment le plus aigu de notre faiblesse humaine. Cette blessure marque notre cœur d'une mélancolie qui ne trouvera sa paix que dans la prière et l'amour de Jésus, source de toute consolation. Le deuil est une écharde cruelle dont la douleur persiste longtemps, source d'angoisse et de tristesse...

Tel homme doit accueillir dans son être une diminution physique, trace définitive de la maladie ou héritage de la naissance. Rien, ni personne ne pourra lui rendre la force ou l'usage d'un de ses membres. Echarde dans sa chair de l'incapacité, de la difformité, de la diminution de son être physique...

Un autre a perdu l'amour de l'être auquel l'avait uni définitivement le mariage. Il a dû accepter, subir, le divorce. Et pourtant il

continue à aimer malgré l'infidélité ; il ne parvient pas au détachement ; il a perdu sa liberté. Longtemps cette écharde dans sa chair le liera à un être qui a voulu se séparer de lui...

Un homme s'aperçoit en cours d'études qu'il n'est plus capable de poursuivre dans la carrière ardemment désirée, il subit échec sur échec, il est contraint de changer d'orientation. Sa vie durant, le regret le tourmentera de n'avoir pu réaliser ses ambitions : écharde dans sa chair...

Un état dépressif dû à un complexe d'abandon ou de culpabilité peut constituer une douloureuse écharde. Une cure psychothérapique ne sera peut-être pas efficace et il faudra vivre, exister, avec au cœur la douloureuse, bien qu'irréelle impression de n'être jamais aimé, comme on le voudrait, d'être méprisé, jugé, accusé. Certes la raison sera facilement convaincue du contraire, mais le corps étranger de la névrose dans le moi, dédoublant la personne, restera comme une épée plongée dans l'âme.

Enfin, le chrétien désireux d'amener au Christ son prochain, se heurte à toutes les difficultés du témoignage dans un milieu hostile, indifférent, mondain. Echarde dans la chair de celui qui réalise que les promesses du Christ s'accompagnent de persécutions subtiles et d'autant plus douloureuses...

La tentation de celui qui réalise ces infirmités ou impossibilités de la vie, c'est la révolte, l'amertume, l'aigreur, le durcissement. Combien d'êtres ainsi blessés par l'existence et portant au cœur une douloureuse cicatrice, risquent de se révolter ou de se durcir. Révolte de celui qui ne veut pas accepter l'épreuve dont il ne trouve pas la raison dans son péché, ou durcissement de celui qui se fait un visage plus dur que le rocher pour mieux résister aux assauts de la tentation et pour oublier sa détresse.

La faiblesse qui représente l'écharde dans la chair n'est point péché ni conséquence du péché, mais elle est un rappel insistant de la petitesse et de l'infirmité de l'homme. C'est pour l'empêcher de s'enorgueillir que Dieu maintient à saint Paul son écharde, comme un aiguillon d'humilité. C'est contre notre orgueil humain ou spirituel que Dieu combat en plantant au cœur de notre être charnel l'épieu de la douleur. Si l'écharde n'est point péché ou conséquence du péché, elle peut être une vraie tentation. Et c'est dans la crainte qu'elle ne le devienne toujours plus que nous prions chaque jour : "Ne nous conduis pas dans la tentation". L'écharde, la faiblesse, l'infirmité, l'impossibilité, la douleur qui est un ange de Satan pour nous souffleter et nous empêcher de nous enorgueillir, peut devenir une épreuve dangereuse de la vie intérieure. L'ange de Satan peut se plaire à son jeu et tendre des pièges malins.

La prière est notre unique recours qui fera tomber la révolte ou se détendre la dureté du visage. Prière instante et insistante. "A son sujet, par trois fois, j'ai prié le Seigneur qu'il l'éloigne de moi". Trois fois, comme Jésus au jardin des Oliviers, avec ardeur et ferveur, dans l'angoisse et la détresse. Le Seigneur peut exaucer

littéralement la prière du juste, comme celle d'Elie, car elle a une grande puissance. Mais il peut avoir en vue une plus parfaite joie. "Demandez et vous recevrez afin que votre joie soit parfaite" (Jean 16.24). A toute prière fidèle et juste il y a une réponse, mais pas forcément dans le sens pressenti. De toute façon Dieu donne en retour et le croyant reçoit, sans le savoir parfois, et ce qui est donné et reçu dans la prière se résume dans la joie parfaite. "Si nous soutenons toutes ces choses, disait saint François à frère Léon au sujet des persécutions, avec patience et allégresse, pensant aux peines du Christ béni, lesquelles nous devons partager pour son amour, écris que là est enfin la parfaite joie" (1). Celui qui vit dans l'esprit de prière incessante, peut être certain d'être conduit à la joie parfaite, même au plus fort des persécutions ou de la souffrance.

Le Seigneur a répondu à saint Paul : "Ma grâce te suffit : car ma puissance se déploie dans la faiblesse". S'il nous répond ainsi nous sommes heureux. S'il fait connaître à notre instante prière qu'il lui faut cesser pour s'attacher à d'autres objets, nous devrons renoncer, dans la joie, pour un temps, ou pour toujours peut-être, à importuner Dieu pour nous-même. La solution sera pour nous de dominer notre faiblesse, de renoncer à la révolte ou à la dureté, fuites de Dieu ou du démon ; il faudra regarder en face l'ange de Satan, se rire de lui et se réjouir qu'il soit présent pour nous ramener à l'humilité. Notre plus grande victoire sur le Diable c'est de l'utiliser, ainsi que les pièges qu'il nous tend, pour glorifier le Seigneur ; c'est que vraiment nos faiblesses et nos infirmités nous sanctifient au lieu de nous faire tomber. Il ne faut pas faire l'honneur aux démons de croire qu'ils auront toujours et facilement le dessus. Une des armes les plus habiles de Satan, c'est de nous plonger dans le désespoir au sujet de notre nature et de nous persuader que jamais nous n'en sortirons. Accueillir avec joie l'écharde en notre chair ce n'est pas capituler devant les puissances maléfiques, c'est au contraire confesser que le Tout-Puissant les domine et les oblige à servir sa gloire.

La grâce de Dieu nous suffit vraiment. Il n'y a rien de meilleur que le sourire plein d'amour d'un être aimé et qui aime. Or, nul ne nous aime plus que Jésus et nous ne pouvons vraiment aimer personne mieux que lui. Notre satisfaction pleine et entière se trouve donc dans la grâce de Dieu qui est le regard aimant et le sourire bienfaisant de Jésus-Christ.

"Ma puissance, dit Dieu, se déploie dans la faiblesse". Comment cela peut-il se faire ? Comment la faiblesse peut-elle devenir force ?

L'homme fort, puissant, intelligent et riche est un signe de la grandeur possible de l'humanité. La force humaine tourne à la gloire de l'homme. De ceux qui sont puissants de par leur nature,

(1) *Les petites fleurs de saint François d'Assise*, trad. F. Ozanam, Payot, Paris 1924, p. 41.

il ne vient pas à la pensée de dire qu'ils le sont grâce à Dieu. On voit plutôt leurs qualités, leur formation, leur chance, et tout cela tourne à leur gloire personnelle. C'est pourquoi il est dit des riches (à tout point de vue), qu'il leur est plus difficile d'entrer dans le Rovaume de Dieu qu'à un chameau de passer par le trou de l'aiguille. Ils sont trop tentés d'attribuer à leur situation familiale, à leur volonté, à leur effort, la richesse dont ils sont comblés, et cela les empêche de rendre gloire à Dieu et de ne dépendre que de lui, ce qui est le propre de la foi.

Le juste lui, qui ne connaîtrait pas la faiblesse ou la tentation (existe-t-il ?), l'homme honnête et moral risque de se reposer sur sa bonne conduite et d'en faire un absolu. Il est satisfait de sa santé spirituelle et ne sait pas supplier comme un malade ou un désespéré. "Des profondeurs, je crie vers toi Seigneur : écoute mon appel !" Il court le danger d'attribuer à son obéissance la paix illusoire dans laquelle il se complait. Or le Christ n'est pas venu pour ceux qui n'ont pas besoin de médecins, ni pour les justes, mais bien plutôt pour les malades et les inquiets. L'orgueil spirituel est le péché par excellence de celui qui voudrait échapper aux douleurs de l'écharde, nécessaire à l'humilité vraie. Il aurait besoin d'être conscient de la présence de l'ange de Satan à ses côtés qui le soufflette, afin qu'il ne s'enorgueillisse pas. Vouloir échapper à la faiblesse, vouloir être fort au sens humain, c'est fermer les yeux sur l'existence du mal. Or, le combat spirituel exige que nous regardions nos démons en face et que nous les contraignions à rendre gloire à Dieu en ne nous vainquant pas, mais en nous souffletant seulement pour nous rappeler notre faiblesse, notre infirmité, la tentation toujours imminente.

L'homme faible et qui se sent démuni, au contraire, réalise qu'il ne peut rien par lui-même : il n'est ni fort, ni puissant, ni intelligent, ni riche... S'il possède quelque foi, quelque espérance, quelque amour, quelque joie, c'est du Christ vivant en lui qu'il tient tout cela. "Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? Et si tu l'as reçu, pourquoi t'en glorifier, comme si tu ne l'avais pas reçu ?" (I Cor. 4.7). Telles sont les paroles de saint Paul que le chrétien se redit à lui-même à propos de chacune de ses joies et de ses victoires. C'est parce qu'il connaît sa faiblesse, son infirmité, les impossibilités et les limites de sa vie, qu'il peut tout attribuer au Christ. La faiblesse dont il témoigne discrètement, mais véritablement, devient alors une preuve que s'il y a quelque bien en lui, cela ne peut venir que du Saint-Esprit qui l'habite. La puissance de Dieu se déploie dans la faiblesse, elle éclate, elle parle d'elle-même. Aucun écran ne la masque, aucune vertu propre de l'homme ne peut faire douter que c'est Dieu qui fait tout en ses bien-aimés.

Après cela, voudrions-nous échapper à l'opprobre du Christ ? Voudrions-nous ôter la croix de notre vie ? Voudrions-nous être des forts, des puissants, des sages, des riches, selon ce monde ?

Voudrions-nous que nous soit à tout prix arrachée cette écharde bénie plantée en notre chair comme un cilice qui nous unit à la passion humble et patiente de Jésus ?

"Je me glorifierai bien plus volontiers de mes faiblesses, afin que repose sur moi la puissance du Christ". Se glorifier de ses faiblesses, c'est y trouver son honneur, sa joie et son rayonnement. Notre faiblesse devient notre honneur, notre joie et notre rayonnement, quand nous y découvrons la possibilité pour Dieu de déployer sa force. Faibles, nous ne pouvons être qu'utilisés, ne pouvant agir efficacement de nous-mêmes. C'est un honneur que d'être choisi par le Créateur et le Sauveur pour travailler à l'œuvre divine. Et il ne nous choisit que si, dans notre faiblesse humaine, nous ne faisons pas écran à sa toute-puissance. Il ne veut pas qu'on puisse nous attribuer ce que lui seul est capable d'accomplir. L'homme faible et démuni éprouve plus que personne la présence du Christ en lui, puisque le seul bien dont il est capable et qu'il fait, n'est possible qu'à Dieu.

L'être faible ne peut que refléter une lumière qui n'est pas la sienne. Il n'a pas en lui la source d'une puissance spirituelle. Il ne peut que transmettre. Il n'est alors pas un obstacle au rayonnement de Jésus-Christ autour de lui. Ce n'est que transfiguré par lui et comme lui qu'il peut ravonner de la lumière du Saint-Esprit.

La faiblesse humaine attire donc la force de Dieu et la puissance du Christ repose sur les cœurs brisés, les pauvres selon l'Esprit, les dénués, les démunis...

Certes le danger de masochisme guette le chrétien qui veut accueillir la souffrance comme une ascèse et se glorifier de sa faiblesse. Il ne faut jamais rechercher la souffrance, la persécution ou le martyre. C'est là un enseignement primitif de l'Eglise. Ne lit-on pas dans le *Martyre de saint Polycarpe, Evêque de Smurne* (177) : "Nous ne louons pas ceux qui se présentent d'eux-mêmes (au martyre) puisque ce n'est pas l'enseignement de l'Evangile" (2).

Une acceptation vraie et positive de la souffrance sera souvent précédée d'un combat avec Dieu, peut-être même d'un mouvement de révolte. C'est là une garantie de santé. Certes il ne faut pas en rester là, mais cette lutte avec l'Ange dont on ressort blessé, comme Jacob, est une garantie d'équilibre dans la souffrance et dans l'ascèse. Une acceptation trop facile pourrait cacher un désir malsain de la douleur, de la tristesse et finalement de la compassion des autres. Il faut, comme Job, avoir repoussé la consolation de ses amis et avoir contesté dans la prière avec lui, pour assumer d'une façon équilibrée la souffrance comme une ascèse.

Il pourrait se glisser un goût morbide pour la souffrance dans une pratique insuffisamment éclairée de l'ascèse chrétienne. Les natures dépressives sont plus particulièrement menacées par cette

(2) Coll. Sources chrétiennes, N° 10, p. 249.

tentation. Le critère d'équilibre sera dans la joie qui toujours dominera la véritable ascèse. Le chrétien ne se plaindra aucunement, ne cherchera pas tant à être consolé qu'à consoler, à être compris qu'à comprendre, à être aimé qu'à aimer (3). Sa souffrance, acceptée comme une ascèse, n'entretiendra pas en lui un complexe de persécution, mais il en fera une arme offensive pour Christ, contre Satan et contre le vieil homme en lui. Il n'a le droit de "se complaire" dans les faiblesses, les outrages, les détresses, les persécutions, les angoisses que s'il peut les endurer pour le Christ. Souffrir pour le Christ, c'est accepter les conséquences de la foi en lui et de l'amour pour lui, qui conduisent au sacrifice du moi, à l'oubli de soi ; c'est se réjouir que les conséquences normales de toute vie chrétienne confèrent l'honneur de suivre Jésus en sa Passion, en portant la Croix avec lui ; c'est croire enfin qu'il y a une efficacité de cette souffrance dans la communion du Crucifié, pour le Christ total, qui comprend l'Eglise, tous les chrétiens ; notre intimité avec le Sauveur en croix nous permet d'intercéder plus instamment pour eux. Ce n'est donc plus en nos faiblesses personnelles que nous avons à nous complaire, mais en celles du Christ en nous ; nous revivons dans notre existence les outrages et les persécutions que le Sauveur a subis de la part des hommes et des démons, nous ressentons tristesse et angoisse : "Jésus commença à ressentir tristesse et angoisse. Il leur dit alors : Mon âme est triste à en mourir ; demeurez ici et veillez avec moi... Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné" (Matt. 26. 37-38 ; 27.46). C'est en lui que nous sommes faibles parce qu'il a été crucifié dans sa faiblesse (II Cor. 13.4). Nous nous réjouissons de cette faiblesse qui est la nôtre, parce qu'elle a été la sienne, nous sommes heureux d'être homme comme il l'a été, dans sa chair, dans sa faiblesse et sur la croix.

Les premiers martyrs chrétiens avaient une conscience aiguë de cette union au Crucifié de qui souffre pour lui. Dans la lettre des chrétiens de Lyon, on lit de Blandine qu'elle "ne sentait rien de ce qui lui arrivait, à cause de son espérance, de son attachement à la foi, et de *sa conversation avec le Christ*" (4). Dans la *Passion des saintes Perpétue et Félicité*, le narrateur fait dire à celle-ci, accouchant dans sa prison : "Maintenant c'est moi qui souffre ce que je souffre ; alors (dans l'arène), il y en aura *un autre en moi qui souffrira pour moi*, parce que moi aussi, je souffrirai pour lui" (5).

La faiblesse et la souffrance doivent donc être accueillies comme des aiguillons de notre vie intérieure, elles constituent une ascèse réceptive et positive, le chrétien n'a pas à les rechercher mais à les accepter dans la joie et à les faire servir pour la gloire du Christ et l'édification de son Corps, l'Eglise.

(3) Prière attribuée à saint François.
(4) Eusèbe, *H. E.*, V, 1, 51, 56 ; coll. Sources chrétiennes, N° 10, p. 244.
(5) *Ibid.*, p. 245.

"Ma grâce te suffit, car ma puissance se déploie dans la faiblesse". Telle est la réponse du Seigneur à notre prière pour la guérison de notre nature malade, pour l'équilibre de notre âme tourmentée ou névrosée. Dieu ne veut pas forcément cette paix à laquelle nous aspirons tant et qui pourrait être un sommeil spirituel. Dieu ne veut pas faire de nous des animaux bien portants. Il désire qu'un aiguillon soit constamment planté en notre chair pour que nous connaissions que le salut n'est pas bonheur et confort, mais joie et compassion. La grâce nous suffit, par elle nous sommes vainqueurs de la souffrance, dans une consécration plus totale, un sacrifice de nous-mêmes renouvelé, le travail assidu et la prière disciplinée.

Ce qui manque aux douleurs du Christ

S'il est vrai que la passion de Jésus nous rappelle douloureusement notre péché d'homme qui l'a fait mourir, la croix est aussi pour nous le signe d'une victoire formidable et unique remportée sur Satan, le péché et la mort. Par la croix, les puissances des ténèbres sont anéanties et ne nous peuvent plus rien, aux siècles des siècles. Toujours, si bas que nous soyons tombés, il nous suffit d'évoquer et d'invoquer le Crucifié, pour que les démons qui nous possèdent soient violemment chassés. Il émane donc de la proclamation de la mort du Christ une force et une joie surnaturelles. La résurrection du Christ n'est pas seulement la réplique joyeuse de la douloureuse passion de Jésus, mais elle est déjà présente pour nous dans les événements de la semaine sainte. Jésus-Christ a déjà été transfiguré en présence de Pierre, Jacques et Jean ; il est apparu sur la montagne du Tabor entre les deux grands ressuscités de l'Ancienne Alliance, Moïse le patriarche, Elie le prophète. L'Eglise sait que Jésus mis à mort, trois jours après ressuscitera. Nous pouvons donc trouver notre joie dans la passion de Jésus-Christ, victoire de Dieu, et notre victoire, sur le Diable, le péché, le mal et la souffrance.

Saint Paul écrivait aux Colossiens : "Maintenant, je trouve ma joie dans les souffrances pour vous, et je complète ce qui manque aux douleurs du Christ dans ma chair, pour son Corps, qui est l'Eglise" (Col. 1.24). Saint Paul, en prison à cause de sa prédication fidèle, subissant tous les maux physiques et psychologiques d'une telle captivité, privé surtout d'exercer son ministère, trouve sa joie quand même. Non pas une joie factice, suscitée artificiellement par une acceptation passive de sa destinée ; en effet, on le sent bouillonnant et angoissé à la pensée qu'il ne peut plus annoncer l'Evangile aux païens. Le Seigneur l'avait appelé pour cela, sur le chemin de Damas. Pourquoi donc permet-il qu'il soit ainsi arrêté ? Illogisme de Dieu qui appelle son apôtre pour proclamer l'Evangile et qui l'arrête dans son ministère, le laissant

enfermer en prison où il ne pourra plus déployer toute son activité missionnaire. Pourquoi cette folie ?... Il pourrait être si utile qu'il fût libre pour parcourir le monde, et le voilà prisonnier ! Ah ! comme nous aimerions organiser notre vie un peu mieux que ce n'est le cas, de par les événements inattendus qui viennent souvent déranger tous nos projets et nos espoirs ! Mais saint Paul a découvert le dessein mystérieux du Seigneur et il est plein de joie. Nous aussi, avec lui, nous pouvons découvrir la pensée secrète du Christ à notre égard. Pourquoi sommes-nous malades, alors qu'en santé nous pourrions mieux travailler pour Dieu ? Pourquoi sommes-nous angoissés, tourmentés, neurasthéniques, timides, alors que pleinement équilibrés, nous pourrions mieux le servir ? Pourquoi sommes-nous retenus par tant de liens d'affections, de passions, à ce monde, tandis que libérés, nous lui serions tellement plus utiles ? Pourquoi sommes-nous arrêtés dans nos projets, nos espoirs, nos ambitions, par tous les échecs de notre vie, alors que notre réussite pourrait le glorifier ?... Saint Paul a trouvé le secret de Dieu dans sa souffrance, nous pouvons le découvrir aussi dans nos difficultés présentes. Et alors nous pourrons être joyeux avec l'apôtre. En effet, nous le savons bien, quelle que soit notre situation humaine, si nous sommes ressuscités avec Christ, nous pouvons être infiniment et toujours joyeux, car le Seigneur ne veut que notre joie parfaite.

Pour comprendre comment saint Paul peut affirmer qu'il "complète ce qui manque aux douleurs du Christ", il faut saisir la pensée qu'il se fait des rapports entre Jésus et nous, entre le Christ et l'Eglise.

Si nous n'avons de Jésus qu'une connaissance historique, si notre foi n'est qu'un retour au passé biblique, alors nous ne pouvons pas saisir ce que l'apôtre veut nous dire. Nous sommes même scandalisés par cette prétention à compléter les douleurs du Christ. Or, nous pouvons apprendre de saint Paul que notre foi, fondée dans la Révélation biblique, s'attache à la certitude que le Christ victorieux et ressuscité est aujourd'hui vivant et glorieux et qu'il intercède en notre faveur. Cette intercession actuelle du Ressuscité ne contredit pas le fait que, Crucifié, il a tout accompli pour notre salut. Cette intercession dans le ciel prolonge simplement l'acte unique de notre rédemption sur le calvaire. Elle attribue et applique à chacun de nous en particulier aujourd'hui, ce qui a été fait une fois à Golgotha, pour nous tous. Bien plus, le Christ ressuscité n'agit pas seulement dans le ciel en notre faveur, mais aussi sur la terre en nous et par nous, au moyen de l'Eglise, son Corps, l'instrument de son œuvre dans le monde jusqu'à la fin des temps. L'Eglise ne complète pas l'œuvre de notre salut, car le Christ a tout fait pour nous sauver et nous n'avons qu'à nous attacher à lui par la foi. Mais elle répand dans l'espace et dans le temps la Bonne Nouvelle de ce salut accompli, l'Evangile.

L'Eglise ne travaille pas indépendamment du Christ. Elle n'existe et n'agit qu'en lui, ainsi que chaque membre qui la compose. Jésus est la Tête céleste d'un Corps terrestre qui est l'Eglise et dont nous sommes les membres, chacun pour notre part, à notre place choisie par Dieu. Quand saint Paul parle du Christ, il entend parfois le Christ total, Jésus-Christ glorifié à la droite du Père et l'Eglise triomphante dans les cieux et militante sur la terre. Et c'est ce sens que le mot Christ a dans notre texte. Quand l'apôtre dit qu'il complète les douleurs du Christ pour son Corps, qui est l'Eglise, il voit comme un seul tout le Christ et l'Eglise, la Tête et le Corps.

Saint Thomas d'Aquin (6) écrivait à propos de notre texte : "Il faut comprendre la pensée de l'Apôtre : le Christ et l'Eglise forment une seule personne mystique, dont la tête est le Christ, et le corps tous les justes".

Et Calvin, chose merveilleuse, parle le même langage sur ce même texte (7) : "Au reste, nous savons qu'il y a si grande unité entre le Chef et les membres, que le nom de *Christ* comprend quelquefois tout le corps".

Ainsi il n'y a pas aujourd'hui une action du Christ indépendamment de l'Eglise, ni de celle-ci sans le Christ. Sinon la parole de saint Paul serait scandaleuse, qui voudrait qu'un chrétien, membre de l'Eglise, puisse compléter l'œuvre de Jésus-Christ. C'est vraiment en Christ que saint Paul complète les douleurs du Christ, pour son Corps, l'Eglise ; c'est-à-dire que c'est Jésus-Christ, toujours agissant dans l'Eglise, son Corps, et dans chacun de ses membres, qui aujourd'hui complète par eux, par saint Paul, par chacun de nous, ce qui manque à la mesure de souffrance que le Christ total doit endurer, le Corps du Christ, l'Eglise, en union avec la Tête, Jésus glorifié dans le ciel.

Si Jésus a vraiment tout accompli pour nous en mourant sur la croix, si nous ne pouvons rien ajouter à sa souffrance rédemptrice, il y a une volonté secrète de Dieu que cette souffrance se répercute dans notre chair. Il faut que l'Eglise, qui est l'humanité actuelle sur la terre de Jésus glorifié, il faut que moi en qui le Christ vit par la foi, l'Evangile, le baptême et la sainte Cène, nous soyons rendus conformes à lui dans sa mort. Nous devons bien lire notre texte ainsi : "Je complète ce qui manque *dans ma chair* aux douleurs du Christ". Il ne manque rien aux douleurs de Jésus-Christ en lui-même ; comme Rédempteur il a tout accompli. Mais il faut que je porte en moi sa mort. Il manque dans ma chair quelque chose, beaucoup, infiniment, pour que je réalise cette conformité parfaite avec lui. Toute ma vie donc j'aurai à parfaire en mon cœur, en ma chair, l'image de Jésus crucifié. Comme écrit

(6) *Commentaire à l'Epître aux Colossiens*, Le Cerf, Juvisy 1926, p. 49.
(7) *Commentaire de l'Epître aux Colossiens*, Livres Religieux, Toulouse 1894, t. IV, p. 60.

saint Thomas : *"Ce qui manque à la Passion du Christ,* c'est-à-dire de l'Eglise entière dont le Christ est la Tête, *je l'achève,* j'ajoute ma mesure, *dans ma chair,* en souffrant moi-même, ou encore en passant par les souffrances qui manquent à ma chair : il manquait au Christ, comme il avait souffert dans son propre corps, de souffrir en Paul, l'un de ses membres, et en tous les autres..." (8). Et Calvin lui fait encore écho dans le même sens : "Comme Christ a enduré une fois en soi-même, ainsi endure-t-il tous les jours en ses membres".

C'est donc *dans ma propre chair* qu'il manque et que je complète des souffrances, dans le Christ total qui est l'Eglise.

Pourquoi cette souffrance ? Quelle utilité peuvent bien avoir nos maladies, nos douleurs, nos peines, nos tristesses, nos angoisses, nos solitudes, puisque seule la souffrance de Jésus-Christ est rédemptrice, puisque seule elle nous sauve ? Pourquoi devons-nous porter la mort de Jésus en nous ? Pourquoi cette conformité à sa passion, puisque nous sommes des ressuscités sur les traces du Ressuscité ? C'est que la Croix du Christ doit être proclamée dans le monde, non seulement en paroles, mais aussi en actes. Dieu veut que nous soyons une prédication vivante du Seigneur crucifié et ressuscité. Si, comme saint Paul, nous ne voulons rien savoir d'autre que Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié, il faut que nous vivions cela dans tout notre être. Non seulement dans notre esprit, par une méditation assidue et profonde de la passion de Jésus, mais dans notre âme et aussi dans notre corps, par les outrages, les détresses, les persécutions, et les afflictions extrêmes pour Christ. Il faut que la dureté de la vie, nous la ressentions par toutes les fibres de notre âme ; dans notre corps aussi, par les faiblesses de notre nature et les outrages qu'elle peut éprouver au cours de la maladie. Comme saint Paul nous avons à porter en notre corps les stigmates de Jésus.

Par tout cela, Jésus nous associe à sa Passion, il nous place au Calvaire au pied de la Croix, avec Marie sa mère et Jean son disciple bien-aimé. Ces douleurs, rencontrées dans notre vie chrétienne, qui est dure et laborieuse, nous acquièrent une intimité toute spéciale avec le Christ. Nous sommes tout proches du Crucifié, nous pénétrons le mystère douloureux de son abandon et de sa mort, et nous devenons alors des témoins vivants et puissants de sa passion : nous comprenons alors les hommes dans leurs multiples souffrances et nous pouvons être pour eux, non seulement en paroles, mais en actes, des amis pleins de compassion, riches en consolation et débordants d'affection ; nous partageons leur douleur comme celle du Christ. Voudrions-nous, dans les difficultés de ce temps, être exempts de souffrance ? Non. C'est dans notre souffrance endurée pour le Christ total que nous trouvons notre joie.

(8) *Ibid.*, p. 49-50.

Mais pour tous ces hommes qui souffrent dans le monde entier et que nous ne connaissons pas, que pouvons-nous faire ? Si nous pouvons être des témoins pour notre prochain, souffrir avec lui et le consoler en Christ, que pouvons-nous pour tous les autres ? Nous touchons là un second sens de la souffrance chrétienne. Elle n'est pas seulement une prédication vivante de la croix ici, mais aussi une intercession pour tous les hommes dans le monde entier.

Pour comprendre le sens de la souffrance du chrétien pour les autres il faut réaliser d'abord qu'il est un membre du Corps du Christ, de l'Eglise. Saint Paul écrit aux Colossiens qu'il souffre pour eux. Or, il ne les a pas lui-même évangélisé ; c'est Epaphras, son cher compagnon de service qui lui a fait connaître leur amour pour le Christ ; il en est très éloigné dans l'espace et séparé par la captivité. Aucun lien humain ne pourrait expliquer que l'apôtre souffre pour les Colossiens. Saint Paul ne parle pas ici d'un exemple d'endurance et de fidélité qu'il leur donnerait par sa patience à supporter les maux de la prison. Ce serait bien présomptueux. S'il peut dire qu'il souffre pour eux, c'est qu'il croit à un rapport mystique entre tous ceux qui confessent Jésus-Christ et qui sont intégrés à son Corps, l'Eglise.

La souffrance, qui donne accès à l'intimité toute spéciale de Jésus-Christ, nous permet une intercession plus fervente et plus efficace. Nous sommes alors si près de lui que nous pouvons mieux lui confier les détresses des hommes nos frères. Nous sommes comme saint Jean, le disciple que Jésus aimait, penché sur sa poitrine au soir du Jeudi-Saint, pour entendre de lui les vraies consolations, et pour lui transmettre les questions de nos frères angoissés. Et cette intercession porte du fruit pour ces frères qui souffrent, même s'ils sont très éloignés, car dans la communion des saints, tous nous sommes rassemblés en Christ, en son Corps, l'Eglise. Nos douleurs, qui achèvent en nous l'image de Jésus-Christ crucifié, nous permettent de lui parler mieux et plus efficacement. Notre souffrance devient alors une vivante intercession. Nous pouvons, par nos douleurs devenues prières, agir puissamment pour nos frères dans le monde entier. Là encore, bien sûr, nous sommes serviteurs inutiles, Dieu pourrait se passer de nous, mais il veut nous faire ses collaborateurs. Ce n'est pas notre mérite, mais notre prière qui nous obtient la paix et la consolation pour tous les membres du Corps du Christ, l'Eglise, et pour tous les hommes appelés au salut en Jésus-Christ.

Sachant que rien n'est vain dans nos douleurs, si c'est vraiment pour Christ que nous les endurons, certains que, par ces douleurs, nous reproduisons l'image de Jésus-Christ crucifié, dans notre chair, et que notre prière pour les autres devient puissante, nous pouvons vraiment, dans ces douleurs du Christ en nous, trouver notre joie.

MAX THURIAN, *frère de Taizé.*

La révolte de l'homme, d'après Jérémie, chapitre 2

Pour saisir tout le relief de ce texte et pour comprendre combien la parole prophétique est incarnée dans une situation donnée, il est nécessaire de le situer dans son cadre historique précis.

Depuis l'an 734 av. J.-C. où Achaz, roi de Juda, menacé par ses voisins de Damas et de Samarie demanda le secours de l'Assyrie, le royaume de Juda entra dans un état de vassalité dont il ne devait plus sortir malgré quelques velléités d'indépendance vite réprimées. Même si Jérusalem échappa miraculeusement aux Assyriens en 701, le territoire du petit royaume fut considérablement entamé. Pendant la quarantaine d'années qui suivirent, l'Egypte et l'Assyrie se livrèrent un duel violent jusqu'à ce que celle-ci d'abord longtemps puissante et victorieuse fût enfin repoussée. Cette époque connut donc une vraie tempête internationale, surtout si l'on ajoute qu'il s'y produisit peut-être encore une invasion scythe (1).

Là au milieu, le royaume de Juda restait coi, tout en subissant singulièrement l'influence des vainqueurs. C'est ainsi que sous Manassé (696-642) on vit la restauration des hauts lieux des cultes astraux, l'introduction à Jérusalem d'autels idolâtres et de la prostitution sacrée. Toutes les formes de la magie et de la divination furent autorisées de même que les sacrifices d'enfants (2). Les vieux mythes baalistes réapparurent ou du moins purent sévir impunément. La situation qui s'était développée sous le règne de Manassé fut la même sous Amon, son fils, de telle sorte que Juda connut environ soixante-sept ans de ce régime paganisé (3).

C'est dans ces temps d'impiété, vers 650, que naquit Jérémie ; et c'est à vingt-et-un ans, sous Josias, mais avant la réforme religieuse de celui-ci, qu'il reçut sa vocation prophétique.

Le chapitre 2 qui nous intéresse ici serait l'un des plus anciens du prophète (4). Sans former une unité, ses différentes parties parlent chacune de la désobéissance d'Israël sous divers aspects. Son *Sitz im Leben* pourrait être un grand rassemblement populaire,

(1) Mais le fait reste discuté.

(2) Cf. II Rois 21 ; voir II Rois 23.

(3) D'après la chronologie de J. Begrich, *Die Chronologie der Könige von Israel und Juda*, Tubingue 1929.

(4) Mowinckel, Pfeiffer, Rudolph.

une fête (5). Il se divise en plusieurs morceaux : v. 1-13 (6), 20-25, 26-37.

I. Versets 1 à 13.

a. 1-3 (7)

1. La parole de l'Eternel me fut adressée en ces mots :
2. Va, et crie aux oreilles de Jérusalem :
   Ainsi parle l'Eternel :
   Je me souviens de ton amour lorsque tu étais jeune,
   De ton affection lorsque tu étais fiancée,
   Quand tu me suivais au désert,
   Dans une terre inculte.
3. Israël était consacré à l'Eternel,
   Il était les prémices de son revenu ;
   Tous ceux qui en mangeaient se rendaient coupables,
   Et le malheur fondait sur eux, dit l'Eternel.

Avant de décrire la situation qu'il a sous les yeux, situation anormale et faussée, Jérémie décrit Israël dans sa situation de droit, dans sa situation originelle. Ce n'est pas une situation inventée, mais elle est basée sur l'élection, c'est une situation historique. Certes, ce rappel des faits du salut d'Israël, d'un Israël comparé à une fiancée est un peu idéalisé (8), et le peuple n'a jamais été parfait. Mais les liens qui unissaient Yahweh et son peuple étaient faits d'amour et d'une réelle communion (*hesed*). De la part de Yahweh (v. 3), le peuple recevait protection contre la nature hostile et les autres nations, et cela, à cause même de sa fidélité à Yahweh. Israël est considéré comme saint, c'est-à-dire ici, comme intouchable. Intouchable car les prémices appartiennent absolument à Yahweh, soit qu'elles aient été présentées comme signe de reconnaissance (Dt. 26. 1-11), soit qu'elles aient été mises à part selon un rite primitif pour désécrer la récolte (9). La situation d'Israël est donc éminemment privilégiée.

(5) H. J. Kraus (*Gottesdienst in Israel*, Munich 1954, p. 118 ss) rappelle que la proclamation du droit et de la loi se faisait dans le culte de l'amphictyonie et que c'était le rôle des chefs du peuple de proclamer ce droit et de le sauvegarder. Mais lorsque les situations historiques eurent changé, ce furent les prophètes qui reprirent cette fonction. C'est eux qui annoncèrent au peuple le droit de Dieu et qui montrèrent comment il devait être appliqué et respecté. Jérémie ferait donc ici en quelque sorte une application du "Tu n'auras pas d'autres dieux devant ma face".

(6) Nous laissons à dessein de côté les v. 14-19 qui sont moins en rapport avec le thème de notre étude, et qui demanderaient que nous fassions au préalable une étude historique et critique plus poussée qu'il n'y a lieu de le faire ici. A bon droit, plusieurs commentateurs hésitent sur la date de certains versets, pensent à des retouches, précisément aux endroits qui nous intéresseraient le plus.

(7) Nous suivons la traduction Segond.

(8) Steinmann, *Le prophète Jérémie*, Paris 1952, *ad. loc.*

(9) Cf. J. Pedersen, *Israel* III-IV, p. 301.

b. 4-9

4. Ecoutez la parole de l'Eternel, maison de Jacob.
Et vous toutes, familles de la maison d'Israël !
5. Ainsi parle l'Eternel :
Quelle iniquité vos pères ont-ils trouvée en moi,
Pour s'éloigner de moi,
Et pour aller après des choses de néant et n'être eux-mêmes que néant ?
6. Ils n'ont pas dit : Où est l'Eternel,
Qui nous a fait monter du pays d'Egypte,
Qui nous a conduits dans le désert,
Dans une terre aride et pleine de fosses,
Dans une terre où règnent la sécheresse et l'ombre de la mort,
Dans une terre où personne ne passe,
Et où n'habite aucun homme ?
7. Je vous ai fait venir dans un pays semblable à un verger.
Pour que vous en mangiez les fruits et les meilleures productions ;
Mais vous êtes venus, et vous avez souillé mon pays,
Et vous avez fait de mon héritage une abomination.
8. Les prêtres n'ont pas dit : Où est l'Eternel ?
Les dépositaires de la loi ne m'ont pas connu,
Les pasteurs m'ont été infidèles,
Les prophètes ont prophétisé par Baal
Et sont allés après ceux qui ne sont d'aucun secours.
9. C'est pourquoi je veux encore contester avec vous, dit l'Eternel,
Je veux contester avec les enfants de vos enfants.

Depuis l'union première, un relâchement s'est produit. La responsabilité, l'initiative n'en incombent pas à Yahweh. Il a, si l'on ose dire, la conscience pure, il accepte qu'on examine si c'est sa faute ! (v. 5). Qu'y a-t-il à lui reprocher ? Le vrai fautif, c'est Israël, et cela ne date pas d'hier, mais de longtemps en arrière : les pères déjà ont été à l'origine de l'état anormal décrit par Jérémie.

Quelle est donc la situation de l'homme israélite devant Dieu ? Elle n'a pas commencé par une "révolte" consciente (le mot ne se rencontre que plus tard, cf. v. 8 et 29). On a commencé par *s'éloigner* de Dieu (v. 5) ; alors que lui est le Dieu qui se "souvient", on ne l'a plus désiré, on n'a plus "cherché sa face". En fait, on l'a négligé, *on n'a plus dit "où est Yahweh* qui nous a fait monter du pays d'Egypte". On est allé, comme le traduit la Bible de Jérusalem "à la remorque de la vanité", ou, comme Segond, on est allé "après des choses de néant"... pour ne devenir que néant soi-même.

Il faut peser le sens des mots pour saisir la nature de la chute d'Israël. En face du "moi" que pose Dieu, il y a cette notion vague, le néant, mot qui signifie étymologiquement "souffle", "vent" (*hebel*). Jérémie ne nie pas ici l'existence de ce après quoi court Israël, mais il en nie l'efficacité. Or la divinité, dans l'Orient ancien, se définit en termes de puissance. Dieu est celui qui peut,

qui peut infiniment au-delà de ce dont l'homme est capable. Que peut donc un souffle ? Rien ! Par conséquent — et ce sera une exclamation de Jérémie sur cette question de valeur — ces dieux ne sont pas des dieux (v. 11) ; de la non-efficacité, Jérémie conclut à la non-valeur. Or, là, en face, se dresse ce "moi" du v. 5 : "Que vos pères ont-ils trouvé chez moi en fait d'injustice" ? C'est donc de ce Yahweh sauveur, personne active et puissante qu'Israël s'est éloigné !

Mais la chute est plus grave encore ; elle n'est pas seulement négative, sous la forme d'un éloignement, elle a aussi ses aspects nettement positifs comme le montrent les v. 7 ss. Le pays de la promesse, découlant de lait et de miel, le verger fertile, on en a fait une "abomination", une "chose impure". Passe encore s'il s'agissait d'un territoire quelconque, mais c'est le pays qui appartient en propre à Yahweh ; outre la souillure, il y a désormais offense personnelle, offense grave.

Que s'est-il passé au juste ? Nous pouvons le supposer sans peine. On sait l'importance que les cultes naturistes avaient à l'époque. En Mésopotamie, des cérémonies groupaient périodiquement les vénérateurs de Tammuz ; la Palestine a connu ces mêmes cérémonies, et, en outre, celles qui avaient pour centre le culte de Baal, dieu de la fertilité, dieu mourant, qui après sa disparition était pleuré et recherché par ses adorateurs, pour ressusciter ensuite. Nous croyons voir une allusion très nette au culte de Baal dans cette seconde apparition des mots "ils n'ont pas dit : où est Yahweh ?" que nous lisons au v. 8. C'est peut-être un rappel par Jérémie de l'exclamation poussée dans le culte concurrent : "Où est Aliyan Baal... où est le Prince, le Seigneur de la terre ?". Les textes ugaritiens nous montrent un mythe qui a son expression dans le culte et selon lequel dieux et hommes appelleraient Baal mort au moment de l'été, quand la sécheresse vient dominer sur le pays ; car Baal est le dieu de la pluie, des nuages, de la rosée. "Où est le Seigneur, le Prince de la terre ?", cela veut dire : "où est celui qui donne la pluie fertilisante ?". C'est un cri de deuil, un appel au dieu momentanément disparu (10). La cérémonie ancienne a probablement continué d'exister, et c'est ainsi qu'en attribuant à Baal la pluie et la fertilité des champs, le pays est profané, souillé. Souillé à cause de la nature des cérémonies qui y ont lieu ; profané, parce que ce n'est pas le nom de Yahweh qui y est invoqué. Dans le même sens exactement, plus de deux cent cinquante ans auparavant, Elie prouvait sur le Mont Carmel, en présence des prophètes phéniciens, que ce n'est pas Baal qui donne la pluie, mais Yahweh (I Rois 18). Et Osée, l'un des plus anti-baalistes des prophètes affirme aussi l'autorité de Yahweh seul sur la fertilité du pays : "C'est moi qui... donnais le blé, le vin et l'huile" (Os. 2.10).

(10) Cf. A. Kapelrud, *Baal in the Ras-Shama texts*, Copenhague 1952, p. 128.

Toutefois nous devons être prudents dans ces rapprochements d'expressions cultiques. En appelant Baal, ses prophètes ont peut-être prononcé la vieille formule "Où est Baal ?", mais nous n'avons pas leurs *ipsissima verba* et la belle période du baalisme ugaritien remonte à 1.400 ans av. J.-C., donc 750 ans avant Jérémie ! De toute façon, la séparation d'avec Yahweh est grave puisqu'on a invoqué un autre dieu. Le v. 8 dit encore : "Les prophètes ont prophétisé par Baal".

Mais ce n'est pas tout. Avançant dans notre enquête sur la situation de l'homme tel que le voyait Jérémie, nous rencontrons des expressions nouvelles pour définir celle-ci. A côté des reproches déjà entendus, nous apprenons qu'*on n'a pas connu Dieu*, et surtout, qu'on s'est *révolté* contre lui : parmi les mots caractéristiques de l'hébreu pour désigner le péché, celui que nous avons au v. 8 indique clairement l'idée de révolte (11).

Cette révolte ne consiste peut-être pas en des manifestations hostiles contre Yahweh, contre son culte ou ses prophètes. Il faut plutôt la considérer, nous semble-t-il, dans la perspective de l'histoire de l'Orient ancien, dans celle que connaissaient précisément à l'époque une série de pays voisins, et qu'allait connaître le Royaume de Juda sous Josias. Se révolter, pour les petits états vassaux, ce n'allait pas être de prendre courageusement les armes et, avec quelques milliers de soldats de descendre contre l'Assyrie encore puissante. Non, se révolter, c'était simplement refuser de payer le tribut annuel et rejeter par là-même l'autorité du suzerain. Si celui-ci était encore assez fort, il envoyait des troupes qui n'avaient souvent qu'à paraître pour que le tribut arrivât de nouveau, précipitamment ; ou bien, il châtiait les rebelles qui s'étaient en général ligués en coalition pour tenter une résistance plus ou moins efficace. De telles rebellions, la Palestine en a connu déjà, bien avant l'arrivée des Israélites, quand l'Egypte régnait ; plus tard, ce furent l'Assyrie, la Babylonie, la Perse qui durent mater de ces révoltes. On pourrait multiplier les exemples.

Nous voyons donc ici, bien défini, le sens de la "révolte" dont parle Jérémie : un *refus d'obéissance*, un *rejet de la suzeraineté* de Yahweh, par mépris, comme on méprisait un despote lointain qu'on estimait incapable de vous atteindre.

Qui est responsable de cette révolte ? Le v. 8 le montre encore, ce sont avant tout les "bergers" du peuple, ses divers chefs et ses rois, ceux qui dirigent la politique du pays. Mais il semble bien à lire l'ensemble de notre texte, que le peuple lui aussi ait sa part de responsabilité.

(11) D'autres mots encore que nous traduirons volontiers par "péché" expriment en hébreu l'idée d'une *torsion*, d'une *perversion*, ou bien l'idée que le *but a été manqué*.

c. 10-12

10. Passez aux îles de Kittim, et regardez !
Envoyez à Kédar, observez bien,
Et regardez s'il y a rien de semblable !
11. Y a-t-il une nation qui change ses dieux,
Quoiqu'ils ne soient pas des dieux ?
Et mon peuple a changé sa gloire contre ce qui n'est d'aucun secours !
12. Cieux, soyez étonnés de cela ;
Frémissez d'épouvante et d'horreur ! dit l'Eternel.

Avec ces versets, nous entrons dans une préoccupation nouvelle. Si, avec quelque prudence toutefois, nous pouvons parler d'une "gradation" dans la chute — nous avons entendu successivement parler d'indifférence, de profanation du pays, de la vénération d'un autre dieu, de révolte — nous avons affaire ici avec un grief plus sérieux encore et qui semble inouï pour Jérémie : le peuple a *changé de dieu.*

Pour nous qui avons plus de recul, et surtout plus de documents en mains que n'en pouvait avoir le prophète, nous savons non seulement que les peuples adoptent souvent de nouveaux dieux qu'ils ajoutent aux anciens, mais encore que les changements de dieux sont, sinon fréquents, du moins bien attestés (12). Mais pour le fond, Jérémie a raison. Comme le dit RUDOLPH dans son commentaire (13) : "Même si les autres peuples changent leurs dieux nationaux contre d'autres dieux, ou s'ils adorent d'autres dieux à côté des premiers, il n'y a en réalité pas de changement véritable, car les dieux de la nature sont apparentés les uns aux autres. Israël, par contre, est tombé très bas en abandonnant un dieu moral (nous pouvons ajouter un dieu personnel) contre un dieu de la nature". Le changement consiste pour Israël à mettre Yahweh sur le même plan que les idoles introduites dans son Temple, par conséquent à le dénaturer. Et l'indignation du prophète se ressent très fort dans la syntaxe même du v. 11 : "aucun peuple ne change ses dieux, mon peuple à moi pourtant a changé sa gloire contre ce qui ne sert de rien". Sous le terme de gloire (14), il faut entendre Yahweh lui-même.

Vient enfin la conclusion de notre première péricope, au verset 13 :

Mon peuple a commis un double péché :
Ils m'ont abandonné, moi qui suis une source d'eau vive,
Pour se creuser des citernes, des citernes crevassées,
Qui ne retiennent pas l'eau.

(12) En Mésopotamie, Marduk remplace Anu ; chez les Hittites, on a la succession Alalu-Anus-Kumarbis ; à Ugarit, Baal prend le pas sur El ; en Egypte, le cas est un peu particulier, Aton évince momentanément Amon.

(13) *Handbuch zum Alten Testament*, Tubingue 1947, p. 13.

(14) Lire le texte massorétique *kebôdô*.

De nouveau, le verset exprime le sentiment de l'*offense personnelle* qui est faite à Dieu : "mon peuple", ils "m'ont" abandonné. Et aussi, il dit la stupidité du choix d'Israël comme le montre l'image de la source d'eau courante, claire, fraîche et propre. Une source, c'est un signe et un symbole de vie continue ; une citerne par contre *n'a pas* la vie, ou tout au plus elle ne contient qu'une vie qui s'épuise, au fur et à mesure qu'on y puise. Une citerne fait trop souvent penser en outre à de l'eau vieillie, stagnante, malodorante ; une citerne crevassée est plus inutile encore : le peuple a donc réellement choisi le néant.

II. Versets 20-25.

20. Tu as dès longtemps brisé ton joug,
Rompu tes liens,
Et tu as dit : Je ne veux plus être dans la servitude.
Mais sur toute colline élevée
Et sous tout arbre vert
Tu t'es vautrée comme une prostituée.
21. Je t'avais plantée comme une vigne excellente
Et du meilleur plant ;
Comment as-tu changé,
Dégénéré en une vigne étrangère ?
22. Quand tu te laverais avec du nitre,
Quand tu emploierais beaucoup de potasse,
Ton iniquité resterait marquée devant moi,
Dit le Seigneur, l'Eternel.
23. Comment dirais-tu : Je ne me suis point souillée,
Je ne suis point allée après les Baals ?
Regarde tes pas dans la vallée,
Reconnais ce que tu as fait,
Dromadaire à la course légère et vagabonde !
24. Anesse sauvage, habituée au désert,
Haletante dans l'ardeur de sa passion,
Qui l'empêchera de satisfaire son désir ?
Tous ceux qui la cherchent n'ont pas à se fatiguer ;
Ils la trouvent pendant son mois.
25. Ne t'expose pas à avoir les pieds nus,
Ne dessèche pas ton gosier !
Mais tu dis : C'est en vain, non !
Car j'aime les dieux étrangers, je veux aller après eux.

La pensée est au fond la même que celle des v. 2-13, mais elle s'exprime de façon moins suivie. Ce n'est plus guère un discours, mais une série d'images jetées les unes sur les autres et reliées par un même thème. STEINMANN (15) pense même qu'originellement chacun des morceaux de la péricope était indépendant. Le ton devient beaucoup plus passionné, plus acerbe, et a même au v. 20 une touche obscène que le français ne rend pas. Jérémie dénonce la sensualité, la licence totale des adeptes des divinités cananéennes ou autres. Nous n'aurons au fond qu'une explication

(15) *Op. cit., ad loc.*

de ce que nous avons déjà vu précédemment, et la *révolte* qui est au centre de notre sujet, nous l'avons ici à chaque verset ou presque.

D'abord au v. 20, l'image du bœuf qui renâcle et brise son joug et les traits de l'attelage. Certains auteurs ont pensé qu'il s'agirait ici d'une femme de paysan qui brise son joug de porteuse d'eau, ou d'une épouse qui rejetterait le joug marital. Cette hypothèse semble peu solide : l'idée des traits rompus correspond bien à l'idée d'un attelage.

L'image suivante est celle de la prostituée sacrée. Le verset oppose deux types de culte : le culte de Yahweh qui a une loi, culte de nature morale qui implique un service, et le culte à fondement naturiste ; Israël refuse de "servir" Yahweh pour se livrer sans retenue à d'autres dieux.

Ensuite, le v. 21 insiste sur la *perversion* qui est contenue dans le péché d'Israël. La vigne, choisie, plantée avec soin, elle a donné du vin infect. A cause d'influences étrangères, néfastes, elle "s'est changée" ou elle "a été changée" dans sa race. L'idée de perversion (*awôn*) est soulignée encore par le v. 22 qui montre 1) que la faute d'Israël est comme une tache indélébile que des cérémonies extérieures de purification ne peuvent enlever, 2) que le peuple prend son péché à la légère : "même si tu te lessivais à la potasse..." ; mais justement on ne se lave pas, et la faute s'étale à la vue, et subsiste, faute de repentance. Il est assez frappant de voir ici un parallèle bien net avec la pensée d'Esaïe (1.19) : le péché ne peut être blanchi.

Cette même légèreté s'étale encore au v. 23 : les Judéens s'adonnaient à de nombreuses pratiques idolâtres et animistes sans voir qu'ils étaient aux antipodes de la religion de leurs pères, et qu'ils rompaient avec les traditions yahwistes. C'est pourquoi Jérémie leur montre "les traces dans la vallée". Ces traces, c'est le sentier ou le chemin que les allées et venues entre la ville et les lieux sacrés au fond de la vallée ont constitué peu à peu. Par là le prophète veut dire : "Comment pouvez-vous prétendre être fidèles à Yahweh si vous vous rendez à des cérémonies telles que celles que vous célébrez" ? Car que se passait-il dans cette vallée qu'il faut localiser à côté de Jérusalem ? Probablement des sacrifices d'enfants (16) ; même si l'on ne peut en être absolument certain, il s'agissait là d'un culte d'une conception totalement différente de celle du culte du Dieu de l'Alliance.

La fin de la péricope (23 b-25) exprime dans son ensemble le débridement total dans lequel vit le peuple. Jérémie utilise deux comparaisons : celle de la chamelle en rut, puis la comparaison de la femme courant sans répit après des amants. Celle-ci fait penser

(16) RUDOLPH, *Op. cit., ad loc.* ; O. EISSFELDT, *Molk als Opferbegriff im punischen und hebraïschen und das Ende des Gottes Moloch*, Halle 1935.

à la prostituée souvent peinte par Toulouse-Lautrec : "La Goulue", c'est-à-dire celle qui n'a jamais assez d'hommes. Tout cela montre à quel point, dans la pensée de l'auteur, Juda était loin de la fidélité à Yahweh. La liberté absolue réclamée par le peuple, loin d'être une liberté est en fait un asservissement à une passion sans remède (17). On a voulu voir dans "les étrangers" du v. 25 une allusion à la politique des alliances. Cela nous semble peu probable, car c'est une idée très en dehors du contexte. Il s'agit une fois de plus d'une allusion aux cultes des idoles. La seule question qui se pose est de savoir si Jérémie dénonce ici un vaste syncrétisme : dieux égyptiens, assyriens, phéniciens, ce qui est possible, ou si les "étrangers" sont les dieux locaux, les divinités simplement "autres que Yahweh". Peut-être les deux choses se combinent-elles.

III. Versets 26-37.

26. Comme un voleur est confus lorsqu'il est surpris,
Ainsi seront confus ceux de la maison d'Israël,
Eux, leurs rois, leurs chefs,
Leurs prêtres et leurs prophètes.
27. Ils disent au bois : Tu es mon père !
Et à la pierre : Tu m'as donné la vie !
Car ils me tournent le dos, ils ne me regardent pas.
Et quand ils sont dans le malheur, ils disent :
Lève-toi, sauve-nous !
28. Où donc sont tes dieux que tu t'es faits ?
Qu'ils se lèvent s'ils peuvent te sauver au temps du malheur !
Car tu as autant de dieux que de villes, ô Juda !
29. Pourquoi contesteriez-vous avec moi ?
Vous m'avez tous été infidèles, dit l'Eternel.
30. En vain ai-je frappé vos enfants ;
Ils n'ont point eu égard à la correction ;
Votre glaive a dévoré vos prophètes,
Comme un lion destructeur.
31. Hommes de cette génération, considérez la parole de l'Eternel !
Ai-je été pour Israël un désert,
Ou un pays d'épaisses ténèbres ?
Pourquoi mon peuple dit-il : Nous sommes libres,
Nous ne voulons pas retourner à toi ?
32. La jeune fille oublie-t-elle ses ornements,
La fiancée sa ceinture ?
Et mon peuple m'a oublié
Depuis des jours sans nombre.
33. Comme tu es habile dans tes voies pour chercher ce que tu aimes !
C'est même au crime que tu les exerces.
34. Jusque sur les pans de ton habit se trouve
Le sang de pauvres innocents,
Que tu n'as pas surpris faisant effraction.
35. Malgré cela tu dis : Oui, je suis innocente !
Certainement sa colère s'est détournée de moi !
Voici, je vais contester avec toi,
Parce que tu dis : Je n'ai point péché.

(17) Cf. Jean 8.31 ss.

36. Pourquoi tant d'empressement à changer ton chemin ? (18)
C'est de l'Egypte que viendra ta honte,
Comme elle est venue de l'Assyrie.
37. De là aussi tu sortiras, les mains sur la tête ;
Car l'Eternel rejette ceux en qui tu te confies
Et tu ne réussiras pas auprès d'eux.

Ce morceau contient les deux thèmes que nous avons déjà vus : le reproche adressé à Israël d'adorer de faux dieux, et son infidélité.

Les v. 27 s sont particulièrement intéressants. Tout d'abord, ils nous révèlent la nature du culte ou une nature du culte païen d'alors, l'animisme (19) : certaines pierres, certains arbres sont des divinités en soi ; or comme les forces mystérieuses représentées par pierres et arbres se manifestent partout, il y a partout des occasions de vénérer ces forces, d'où l'expression de Jérémie : "autant de villes, autant de dieux". Ce qui est grave dans tout cela, c'est l'importance attribuée à ces divinités. Les noms de père et de mère qu'on leur donne indique que les adorateurs pensent en tirer leur vie. Ce n'est pas une idée d'amour ou de respect que contiennent ces expressions, mais celle d'une dépendance physique ; ils indiquent non une relation morale, mais une continuité dans la nature, une imprégnation de l'esprit de l'homme par les forces de la nature.

Que peut bien faire Yahweh là-dedans ? Rien, précisément ; il est devenu inutile. Comme le dit notre texte, on lui *tourne le dos ;* le terme est très fort, car son contraire "se tourner vers" dénote la prière et l'adoration. On ne compte sur Yahweh qu'au dernier moment, quand tout va mal. Mais cela n'est pas le respecter, ni le considérer pour ce qu'il est, l'Unique. Il est ravalé en fait au rang d'un des nombreux démons adorés. Celui qui n'a rien de commun avec les idoles, le Dieu de l'Alliance, Yahweh, est mis simplement au service des hommes. On s'adresse à lui sans foi véritable.

Les v. 29-31 reprennent pour leur part une idée déjà vue, elle aussi, celle d'une éventuelle responsabilité de Yahweh dans la situation du peuple : "Quelle iniquité vos pères ont-ils trouvée en moi pour qu'ils se soient éloignés de moi ?" (v. 5). Quand Yahweh demande s'il a été un désert pour son peuple, il rappelle justement

(18) Avec RUDOLPH, et EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament*, Tubingue 1934, nous considérons les versets 36-37 comme plus tardifs : ils visent probablement la défaite de l'Assyrie, et doivent donc dater d'après 609 av. J.-C.

(19) Il nous faut cependant être attentifs au fait que les textes ugaritiens nous ont montré que l'animisme avait en Palestine une place beaucoup moins grande qu'on ne l'avait supposé tout d'abord. L'absence de précision dans les termes employés ici nous fait toutefois penser que le verset parle d'animisme. Mais, on peut aussi admettre que le bois et la pierre représentent les dieux personnels Baal et Astarté.

qu'il est intervenu *contre* les dangers du désert ; et il rappelle que c'est lui qui a fait don à Israël du pays "découlant de lait et de miel" ; et que c'est lui qui fait pleuvoir et par conséquent qui donne une vie totalement différente de celle que procure le désert.

Mais surtout, nous avons ici l'idée nouvelle d'un *avertissement prodigué* par Yahweh, et refusé par le peuple. Cet avertissement était de deux sortes : d'une part, c'était les *coups infligés*, argument historique déjà utilisé par Esaïe (1. 5) ; d'autre part, la *parole prophétique*. Or les enseignements de l'histoire ne sont pas compris, et les prophètes sont mis à mort (cf. Marc 12). C'est donc de nouveau la révolte.

Le verset 32 montre une dernière fois (cf. v. 11) ce qu'a de contre-nature l'oubli dans lequel le peuple tient son dieu : le fait n'est pas plus pensable que celui de ne pas désirer plaire chez une jeune fille ou une épouse.

Puis resurgissent successivement l'image de la prostituée en quête d'amants, les allusions aux sacrifices humains ou aux assassinats de prophètes ; enfin, un rappel de l'insouciance générale du peuple qui, de l'impunité où il a été jusque-là, conclut à l'approbation de Yahweh ! C'est donc toujours la RÉVOLTE et l'éloignement de Dieu, quelque forme ou quelque nom qu'ils prennent.

Conclusion

Quasi tous les éléments de la révolte décrite par Jérémie se retrouvent dans l'attitude de l'homme moderne, et pas seulement de l'homme moderne hors de l'Eglise. Cependant, nous croyons qu'il faut être prudent, surtout en tant qu'exégète, si l'on veut faire des rapprochements : ceux-ci vieillissent très vite car les situations évoluent rapidement elles aussi, et la révolte humaine sait se renouveler dans chaque circonstance nouvelle. Et il ne nous suffit pas de parler de l'immoralité, de l'injustice de notre époque, ni de les condamner de haut. A propos de la révolte de Juda contre Yahweh, notre texte nous montre entre autres que l'homme ne peut pas ne pas avoir de maître ; ou c'est Yahweh (= le Dieu de Jésus-Christ), ou c'est quelqu'un d'autre. Et ce quelqu'un d'autre devient très vite l'homme lui-même. Mais ne pouvant pas être une loi à lui-même, ce qui le guide, ce sera son instinct (au sens large), son bon sens, ses désirs. Au lieu du seul Seigneur et du seul Sauveur, comme les Judéens, l'homme moderne va rencontrer tous les Baals imaginables, car il y a une infinité de dieux et de formes de religion qui nous attendent. S'il se laisse emporter par ce qu'on appelle son "sentiment religieux", aucune foi réelle ne devient plus possible. L'homme est déchiré, désintégré, sans même qu'il le sache bien parce qu'il a alors trop de maîtres dont aucun n'est véritablement son Maître ; et le seul, l'unique, celui qui disait "Adam, où es-tu ?", il l'a écarté en faveur d'un dieu vague et impersonnel.

Nous mesurons ici toute l'importance d'une révélation historique, celle à laquelle Jérémie faisait allusion quand il parlait du temps des fiançailles (v. 2,6). Car elle coupe à la base toute possibilité de conciliation entre ce qu'est Yahweh, Dieu personnel et une "idée", si religieuse soit-elle.

Une des caractéristiques de notre chapitre, que nous tenons à relever encore, c'est la légèreté avec laquelle les Jérusalémites entendaient parler de péché. Cela est normal dans leur cas, soit parce qu'ils avaient abandonné Yahweh, soit parce qu'ils avaient fait que Yahweh ne fût plus véritablement Yahweh. Ils ont dénaturé sa révélation en la rabaissant au niveau d'une des religions de leur époque ; nous dirions aujourd'hui qu'ils avaient rabaissé l'Evangile au niveau d'une des idéologies qui courent le monde et l'avaient confondu avec l'une ou l'autre. Il ne pouvait plus alors y avoir de péché puisque Dieu n'était plus considéré que comme une force de la nature, que comme une chose impersonnelle. Si Yahweh n'avait pas été une personne, il n'y aurait simplement pas eu de révolte (20), non plus que de "péché", Notre tentation est toujours de fuir un Dieu personnel pour courir après des idées générales ; de rejeter une autorité personnelle pour chercher des "valeurs humaines" réelles certes en un sens, mais qui sont mesurées à quelle échelle ? et qui engagent à quoi ? La seule échelle est le Dieu dont parle Jérémie : le Dieu de l'histoire (v. 6), le Dieu de l'élection (v. 2), le Dieu de l'amour (v. 3,6), le Dieu saint, le Dieu qui a une réalité et qui n'est pas un souffle (un *hebel* ; v. 5, 11).

Mais ce Dieu n'est connaissable que dans sa révélation. Les erreurs mêmes des hommes de l'Ancien Testament, leurs révoltes précisément, leurs fuites, leurs adultérations de la personne de Dieu nous ramènent au centre, au seul garde-fou qui nous empêche de tomber dans un tourbillon semblable à celui des contemporains du prophète. Ce centre, c'est toujours la révélation de et par Dieu. C'est là qu'il est véritablement visible, pour les rois, les prêtres, les magistrats, les pasteurs du peuple et pour le peuple lui-même. C'est là que nous le voyons, source d'eau vive qui jaillira jusque dans la vie éternelle.

PHILIPPE REYMOND, *Lausanne.*

(20) A. CAMUS, dans *L'homme révolté* (1951), a des mots extraordinaires pour définir la révolte des hommes contre un Dieu *personnel.*

Doctrine et piété dans l'Église orientale

Le primat de la vie

Interrogés sur la doctrine orthodoxe, les théologiens orientaux répondent habituellement que l'orthodoxie est l'Eglise des sept conciles œcuméniques, qui s'en tient invariablement à la Sainte Ecriture, à la tradition de la chrétienté primitive, à la foi des Pères... Cette définition dit clairement ce que l'orthodoxie veut être ; elle situe la doctrine dans la vie historique de l'Eglise, dont elle montre le caractère organique ; mais elle ne répond pas précisément à la question : en effet les décisions des conciles œcuméniques (convoqués pour répondre aux hérésies et pour ratifier les vérités vivantes de la religion révélée) ne constituent pas, à proprement parler, un système doctrinal. Il est caractéristique que l'Eglise orientale ignore en général ces documents qu'en occident on appelle "les livres symboliques" ; elle ne possède rien qui corresponde à la *"professio fidei tridentinae"* du catholicisme romain, aux "trente-neuf Articles" de l'anglicanisme, à la *"formula concordiae"* des luthériens, aux nombreuses "Confessions" des réformés. L'orthodoxie n'a jamais constitué un système de dogmes et de règles : depuis le huitième siècle elle n'a tenu que des conciles locaux. Sur le plan théologique, ce fait résulte, non d'un renoncement au travail de l'esprit, mais d'une certaine attitude de la pensée. La pensée orthodoxe est toujours partie d'un point de vue négatif : Dieu et le divin sont tellement supérieurs à l'homme qu'il est impossible de rien en dire de définitif. Nous ne pouvons saisir le divin que dans la mesure où Dieu lui-même se révèle à nos sens limités ; et notre connaissance de Dieu reste toujours inadéquate à la réalité divine : elle prend, dans le cas le plus favorable, le caractère d'un symbole. Ce dernier concept, dans sa profondeur insondable, est sûrement la clef de la connaissance orthodoxe de Dieu. (Le Credo s'est toujours appelé en orient le "symbole de la foi"). Le symbole indique derrière les mots une réalité de l'esprit ; mais le dogme n'est pas cette réalité. Il n'est qu'un chemin ; le but réel est la participation à la vie divine, qui est la vraie connaissance. Quand on transforme le "symbole de la foi" en un "canon de la foi", on oublie justement quel est le but : on remplace la plénitude vivante par un schéma intellectuel ; le symbole se change en formule ; ce qui était une expérience de l'esprit devient un problème ; et la connaissance-qui-vient-de-Dieu est remplacée par une connaissance-au-sujet-de-Dieu. Cette tentation de rationaliser l'expérience spirituelle menace évidemment tous les théologiens, quelle que soit leur confession. Le catholicisme romain et le protestantisme ont réagi par la doctrine de la *"fides implicita"* et par le piétisme ; mais

ces réactions de l'occident contre le rationalisme scolastique sont nécessairement partielles. L'orthodoxie (qui a aussi sa scolastique et son nominalisme) s'est toujours méfiée, depuis le commencement, des prétentions de l'intelligence, elle a pu sauver par là le caractère mystique de sa théologie, qui se nourrit aux sources de l'expérience de la vie de l'Eglise. C'est pourquoi — outre la méthodologie vivante des Pères grecs et des théologiens russes — des disciplines comme l'hagiographie (les vies des saints), l'héortologie (la doctrine des fêtes), l'iconographie et l'iconologie (l'art et la science des icônes) ont une telle importance pour l'intelligence de la dogmatique orthodoxe. Les dogmes, en effet, existent moins dans les livres que dans la vie sacramentelle et cultuelle de l'Eglise, dont la pensée théologique est inséparable de la piété.

La foi dans la Trinité

La foi en un Dieu en trois personnes (le dogme de la Trinité) est commune à toute la chrétienté. Mais l'orthodoxie professe cette foi d'une telle manière et dans un tel sens que, sans s'opposer aux autres confessions quant à l'essence du mystère, elle en diffère quant à son interprétation. Très tôt celle-ci a séparé les théologiens de l'orient et de l'occident. La doctrine orientale, élaborée par les Pères grecs, partait de la distinction des trois personnes de la Trinité, alors qu'en occident prédominait la doctrine de saint Augustin, laquelle partait de l'unité de la nature divine. Somme toute il ne s'agissait que d'une différence de point de vue, qui en soi n'était pas une contradiction ; la distinction était inhérente à la spéculation théologique ; les chemins étaient différents, mais ils menaient à un seul et même mystère divin. Malheureusement cette différence théorique se transforma en une controverse dans l'Eglise même, quand l'occident ajouta au "symbole" de Nicée-Constantinople le mot *"filioque"* et enseigna que l'Esprit saint procédait non seulement du Père, mais aussi du Fils, comme d'une même substance. Cette formule, qu'on avait d'abord employée dans un but pratique, pour aider au combat contre l'arianisme, devait contribuer à sceller la séparation de l'orient et de l'occident, quand Rome prétendit imposer son autorité doctrinale à l'ensemble de l'Eglise. L'orient, fidèle à l'Ecriture Sainte et à sa tradition, ne pouvait naturellement pas accepter le *"filioque"*. Cependant, avec le recul, on s'aperçoit que le combat séculaire autour de la question n'eut dans la plupart des cas d'autre but qu'une apologétique formelle. Du côté orthodoxe certains voudraient ramener toute la problématique de la vie de l'Eglise, voire toute la culture, à cette question du *"filioque"*. D'autres pensent que la controverse ne révèle des différences fondamentales de foi que dans ses formes extrêmes, et qu'il faut plutôt la considérer comme une recherche qui tend à formuler, bien que de façon très insuffisante, le mystère de la Trinité.

Mais aujourd'hui une autre question se pose : le dogme de la Trinité est-il toujours une réalité dans la vie de l'Eglise ? Dans l'Eglise orthodoxe cela va de soi. On prie la "Sainte Trinité" comme un Dieu unique ; le Père comme la source qui engendre le Fils et souffle l'Esprit ; le Fils par qui au commencement tout a été appelé à l'être, et dont le sacrifice et la résurrection dans les derniers temps a tout délivré ; l'Esprit saint qui donne la vie, et sans qui tout irait à la poussière. Le mystère de la Trinité est la racine et le sommet d'une théologie vivante conçue comme une vision de Dieu. Ce n'est pas par hasard qu'au quatorzième siècle, après deux cents ans de joug tartare, saint Serge, le rénovateur de la "sainte Russie", consacra l'église de son ermitage à la Trinité. Cette vénération de la Trinité nous semble avoir justement une grande importance pour la chrétienté d'aujourd'hui. Mais le dogme ne s'est-il pas transformé en une formule vénérable certes, mais qui n'a plus de sens précis dans la vie spirituelle ? Foi en la Trinité implique la distinction des personnes dans la divinité, en même temps qu'une égale vénération de leur être commun. Nous pouvons donc poser la question ainsi : dans la conscience chrétienne de notre temps, la foi dans le Dieu Père (le commencement absolu, la source de toute vie — et aussi de la vie trinitaire) n'a-t-elle pas été modifiée ? D'autre part, le chrétien de notre temps croit-il au Saint-Esprit comme en une personne ? Ne le prend-il pas plutôt pour une force divine impersonnelle émanant du Christ ? Et s'il en est ainsi, cela ne signifie-t-il pas que le christianisme, qui était au commencement la religion de la Trinité, s'est peu à peu transformé en une religion exclusive du Christ, dans laquelle la rédemption des péchés a pris la place centrale ? Mais la foi ne peut pas commencer avec le péché. La rédemption de la race humaine n'est pas ce qu'il y a de plus ancien. L'origine, c'est le mystère de la vie trinitaire, puis vient la création, et seulement ensuite la rédemption. Si on met au premier plan la doctrine de la rédemption, l'ordre divin (la *"taxis"* intérieure de la Trinité) est troublé, la "monarchie du Père" est aliénée, et l'action de l'Esprit saint est dépersonnalisée... Il y a là une hérésie que personne n'a jamais confessée dans ces termes, mais qui n'en est pas moins sous-jacente à bien des attitudes de la conscience moderne. Contre de telles déformations, la doctrine orthodoxe de la Trinité est une garantie. La "monarchie du Père" et le "caractère personnel" de l'Esprit saint sont affirmés tant dans la profession de foi orthodoxe que dans la prière liturgique qui est le souffle vivant de l'Eglise : particulièrement dans la prière de l'épiclèse, telle qu'elle est conservée dans les liturgies de saint Jean Chrysostome et de saint Basile. L'épiclèse est la prière au Père pour l'envoi et la descente de l'Esprit saint ("sur nous et sur ces dons présents"). Les dons sacrés deviennent alors le corps et le sang du Fils, non par la puissance des paroles du Christ (qui dans la liturgie orthodoxe ne sont rappelées qu'en souvenir : *"l'anamnésis"*) mais par l'action personnelle du Père, qui

envoie l'Esprit saint en réponse à la prière des fidèles (selon la parole évangélique : "le Père céleste donnera l'Esprit saint à ceux qui le Lui demanderont" Luc 11.13). L'envoi de l'Esprit saint par le Père dont il est parlé dans le discours d'adieu du Christ (Jean 14.16) et qui s'est réalisé à la Pentecôte, est ainsi le fondement de toute la vie de l'Eglise, l'essence de ses opérations sacramentelles, la force de son action illuminatrice sur le monde : l'Eglise, qui est le corps du Christ et la communion des saints, est aussi la prolongation de la Pentecôte, le lien des fidèles avec les trois personnes de la Trinité. Ce rapport des fidèles avec la Trinité s'exprime dans les prières. Outre les livres rituels classiques de l'orthodoxie (le *Paraclétique*, le *Triodion*, le *Pentècostarion*, et les *Mènaeon*) les simples prières quotidiennes révèlent combien l'orthodoxie est plongée dans la doctrine trinitaire. Nous ne pouvons pas donner ici une analyse de ces prières. Nous voulons seulement noter qu'au début de chaque prière, individuelle ou collective, l'orthodoxe demande à l'Esprit saint "de venir et d'habiter en nous". Pour le grand mystique russe du dix-neuvième siècle, saint Séraphim de Sarow, le but de la vie chrétienne était précisément l'acquisition des dons et des pouvoirs réels de l'Esprit saint. Or si l'orthodoxie est marquée ainsi par cette vision et cette possession de l'Esprit saint, qui impressionnent parfois si profondément les chrétiens des autres confessions, c'est justement parce qu'elle a conservé l' "ordre" divin dans la vie de la Trinité, qui est le fondement de toute sa pensée théologique.

Le salut et l'illumination du monde

La foi dans l'incarnation du Fils de Dieu, dans sa passion rédemptrice, et dans sa résurrection glorieuse est aussi commune à toute la chrétienté, dont les confessions reçoivent la doctrine des deux natures du Dieu-Homme (affirmée par le concile de Chalcédoine), "non mêlées, non transmuables, indivisibles, inséparables". De l'orient à l'occident, les différences d'accentuation de la doctrine sont subtiles, mais là encore évidentes, suffisantes pour distinguer deux conceptions de la vie religieuse, devant le scandale de la croix et la souffrance rédemptrice du Christ. L'idée de l'expiation est indéniable : elle est fondée dans la Bible ("l'homme de douleur", qui prend sur lui nos souffrances — "l'agneau de Dieu" qui est sacrifié pour nous) ; mais elle peut être un concept juridique ; et tout ce qui est juridique est aussi rationnel : l'occident a privilégié cet aspect de la rédemption ; l'orient, non. Le contenu logique des dogmes, pour la conscience orthodoxe, doit toujours être lié à l'actualisation spirituelle, de même que le *"Logos"* est toujours lié à l'Esprit saint ; l'affirmation abstraite de dogmes séparés des réalités de la vie spirituelle ne peut que mener à l' "hérésie pratique" de la séparation du "Logos" et du "Pneuma", à cette extinction de l'esprit et au mépris de la Prophétie, contre lesquels s'élevait

saint Paul (I. Thess. 5.19). L'orthodoxie passe donc immédiatement de l'idée (trop facilement rationalisée) d'expiation et de justification à celle, plus large, de salvation, qui d'elle-même mène aux concepts de divinisation et d'illumination de toute la créature. Christ n'est pas seulement victime expiatoire pour les péchés des hommes, Il est avant tout le sauveur du monde, le père de l' *"aiôn"* à venir, la tête de ce corps dont les fidèles sont les membres, et à travers eux la tête du Cosmos en qui Lui et eux sont un même être. C'est pourquoi l'œuvre du Christ est universelle : elle s'adresse non seulement aux hommes, mais à toute créature, et son but n'est pas tant de payer la rançon des fautes humaines, que de réaliser la divinisation, la communion du monde entier à la vie divine. Au cœur du Cosmos transfiguré par cette communion, l'amour qui a inspiré la Création et la Rédemption est l'instance suprême de la conscience orthodoxe. Les juridictions de la justice humaine, qui n'ont jamais été reniées ni à Byzance ni en Russie, n'ont cependant jamais été considérées que comme une triste nécessité, l'inévitable accompagnement de l'ordre social, mais rien de plus. Au-dessus — le peuple chrétien le sait — il y a l'amour et le pardon ; et l'idéal de la vie n'est pas tant l'homme "juste" et "moral" que le "saint" au sens irrationnel et insondable du terme. Cet idéal — la sainteté concrète, évidente — éclaire singulièrement la dévotion du chrétien orthodoxe : cette dévotion est la vie en Christ, le tendre amour de l'homme pour le Dieu qui souffre et meurt ; elle est aussi la vie dans l'Eglise dont le cycle des fêtes est justement l'extériorisation pour tous de cette vie en Christ : la Passion, la Résurrection, l'Ascension, la Pentecôte. "Hier je m'étais enterré avec Toi. Aujourd'hui je ressuscite avec Toi" dit un hymne de Pâques, qui est peut-être la meilleure formulation de la christologie orthodoxe.

Jamais dans l'Eglise orientale on n'adore le Christ sans invoquer sa Mère. C'est évident tant dans les livres liturgiques que dans l'iconographie et la dévotion populaire. La *"Théotokos"*, la "Mère de Dieu" est d'abord vénérée, au sens immédiat, comme celle qui a enfanté le Dieu-Homme, qui a donné la chair et le sang dont le corps du Verbe incarné a été "fait et tissé" ; en ce sens l'Eglise vénère dans la Mère de Dieu la nature humaine du Christ. Mais le rapport du Fils et de la Mère n'est pas limité à la naissance : il demeure dans l'éternité ; aussi la Mère de Dieu perpétuellement intercède-t-elle pour l'humanité qui, sous la forme du disciple bien aimé, à la dernière heure de la vie terrestre du Rédempteur, du haut de la croix, lui a été donnée pour enfant. Enfin la Mère de Dieu est la Reine du ciel et de la terre. Mais avant tout l'orthodoxe voit en elle la mère, qui serre sur son cœur son enfant poursuivi, la mère qui souffre devant la croix du Dieu-Homme, la mère qui a connu toute l'amertume de la douleur terrestre. Dans la magnificence du ciel elle n'abandonne pas les hommes : sa maternité divine ne détruit pas son lien organique avec notre race. (Cette

humanité vénérée en la Mère de Dieu rend inacceptable dans l'orthodoxie le dogme romain de l' "immaculée conception" qui fait de la Vierge un être libre du péché originel, distinct du commun des hommes). Sur l'icône du Jugement dernier, la Mère de Dieu est représentée à la droite du Juge, qu'elle supplie pour les fautes de la race humaine. La dévotion populaire élargit encore la foi de l'Eglise — comme dans les récits du "passage de la Mère de Dieu dans les tourments de l'enfer", qui évidemment ne sont pas des morceaux de dogmatique mais expriment bien ce sentiment large de la pitié du peuple : "Notre toute sainte Mère de Dieu s'en est allée dans les tourments de l'enfer. L'archange Michel l'a conduite, lui a tout montré... La Mère de Dieu a quitté le Paradis. Elle-même est allée dans les tourments, pour nous, pour être elle-même tourmentée avec ceux qui ne trouvent plus de pardon. Elle est tourmentée et gémit et prie pour nous, elle intercède pour le monde entier, elle est le petit fil entre l'homme et Dieu...". Toujours la Mère de Dieu est célébrée comme la créature glorifiée et sanctifiée. Dans le culte elle est constamment comparée à la terre, au jardin, à la fleur... Il serait frivole de ne voir là que de la poésie. L'hymne *"akathiste"* et les canons disent que toute la nature créée a trouvé sa plus haute expression dans la Mère de Dieu qui en recevant l'Esprit est devenue le fondement et la mesure de cette réception pour toute créature. Dans le caractère humain et naturel de la Mère de Dieu l'orthodoxie a ainsi la source de son anthropologie (qui est surtout la règle des relations vivantes de l'homme à tout ce qui est humain), de sa philosophie de la nature, et de sa doctrine sur la sainteté de la terre ; il s'y rattache ce "sentiment du cosmos" propre à l'orthodoxie, lequel est tout autre chose qu'un reste du paganisme, et qui a été prêché par Dostoïevsky (" la Mère de Dieu est la Terre Mère") et par le Père Serge Boulgakov ("la Mère de Dieu personnalise le centre de la création").

La vénération des saints, qui prolonge la vénération de la Mère de Dieu, tient aussi dans la dévotion orthodoxe une place significative. Elle s'appuie sur la tradition, la conviction de l'Eglise, plutôt que sur des règles dogmatiques définies. On peut dire que l'Eglise, en mettant près du Christ sa Mère et les Saints, voit toujours Dieu entouré du "nuage des témoins" qui ont été pendant leur vie terrestre les porteurs de l'Esprit saint. Dieu est adoré, non seulement en Lui-même (comme le voudrait la Réforme) mais dans tout ce qui révèle Son Esprit et Sa main. Et il n'y a pas de frontières dans ce royaume de Dieu. Il n'existe pas de différence de principe entre le saint et le simple homme. Tous sont saints, dès qu'ils portent l'Esprit.

Quand le prêtre, pendant l'eucharistie, rompt le pain consacré, il dit ces mots : "Ce qui est saint aux saints". Toutes les créatures — les hommes, et par les hommes, les choses elles-mêmes — peuvent recevoir l'Esprit, être les calices de Dieu. Tout

le monde développé est finalement une sainte image de Dieu et forme un véritable pont entre le ciel et la terre. La terre elle-même est imprégnée d'éléments célestes ; ceux-ci peuvent rester cachés en elle ; mais ils peuvent aussi apparaître dans tout l'éclat de la beauté primitive : la création connaît alors une illumination qui l'intègre à la "Nouvelle Jérusalem", telle la transfiguration du Christ, qui est le signe du devenir du monde, du but de l'histoire.

L'image de Dieu

La piété orthodoxe s'extériorise dans la vénération de l'image (en grec : *eikôn*). L'attitude envers l'icône, qu'on pourrait croire secondaire, pose en fait tout le problème de la vision chrétienne du monde. Dans l'histoire de l'Eglise, la vénération de l'icône a connu, au cours des persécutions du huitième siècle, un destin tragique. La fête (célébrée le premier dimanche du grand Carême) commémorative du septième concile qui mit fin à la lutte ("l'iconomachie") s'appelle "le Triomphe de l'orthodoxie". Ce nom montre qu'on n'a pas affaire ici à une pieuse coutume, mais bien à un principe de la vie de l'Eglise, à une vérité fondamentale de la foi. Cependant, sauf quelques profonds aperçus dans les œuvres de Jean Damascène, il n'existe pas de théologie ou de philosophie de l'icône, bien que le principe de l'icône alimente toute la vie orthodoxe. On peut, malgré tout, définir ce principe en deux points : d'une part, l'image de Dieu — la sainteté, la beauté la plus haute — peut s'incarner dans des formes de la réalité terrestre (pendant l'iconomachie on parlait de la figuration et de la non-figuration de la divinité) ; d'autre part, toute image de Dieu mérite la vénération, et l'honneur qu'on lui témoigne va à son "Modèle". Il est clair que ces deux définitions dépassent de loin, par leur caractère universel, l'art et la vénération de l'icône au sens technique du terme. Ce n'est pas, en effet, en créant des œuvres d'art, qu'on peut "incarner" l'image de Dieu dans la réalité terrestre, mais bien en devenant soi-même, dans la chair, image de Dieu. En d'autres mots : ce qui fait l'icône, c'est moins le bois et la couleur que le propre corps de l'homme, les actions, les pensées, les prières, tout ce qui le sanctifie. De ce point de vue on peut dire que toute l'éthique (plus exactement : l'ascétique) n'est qu'une iconologie appliquée qui enseigne comment devenir image de Dieu "à la mesure de la taille du Christ en sa plénitude" (Eph. 4.13) "jusqu'à ce que le Christ soit formé en nous" (Gal. 4.19).

La vénération n'est donc pas nécessairement limitée à l'icône consacrée. Elle peut aller à tout ce qui, consciemment ou non, porte en soi l'image de Dieu, à tout ce qui est Son icône. L'Eglise donne l'exemple dans le culte : quand le prêtre encense, il salue non seulement les icônes peintes du Christ, de la Vierge et des saints, mais aussi les fidèles : il vénère en eux l'image de Dieu, les icônes

vivantes qu'ils doivent et peuvent être ; il leur signifie qu'ils ne sont pas que poussière et cendre qui retournent à la terre, mais qu'ils sont l'image de Dieu, digne de la "Mémoire éternelle". De même, comme devant les icônes, on allume des cierges devant le corps de l'homme mort, et on l'encense, car, disent les paroles significatives du service funèbre : "Il est l'image de Ta gloire ineffable". La vénération de l'image de Dieu dans l'homme a pénétré profondément la conscience du peuple. Dostoïevsky raconte que pendant sa réclusion, il a appris un mot du peuple ignoré par le langage littéraire (*"obrazitj"* — qui signifie : imager) : "A quelqu'un qui depuis longtemps s'adonne à la boisson, on adresse des reproches en disant : tu dois refaire ton image" (*Journal d'un écrivain*, 1876). De même, les "Vieux-Croyants" russes accusent tous ceux qui se rasent la barbe, mais non pour des raisons morales ou esthétiques ; seulement par peur que l'homme ne vienne à perdre l'image de Dieu, ne vienne à cesser d'être une icône vivante...

Quand un homme a réalisé en lui cette image de Dieu, quand il "porte Christ", alors il est vénéré comme le Christ lui-même, justement parce que "l'honneur qu'on lui témoigne va à son modèle". La vénération des saints, tellement significative de la conscience orthodoxe, n'a pas d'autre source. Nulle part ailleurs peut-être on ne sent le caractère populaire de l'orthodoxie aussi clairement que dans la manière dont on canonise les saints : l'autorité ecclésiastique ne fait pas de procès de canonisation ; elle ne fait que légaliser ce qui est né de façon naturelle et organique à travers la dévotion du peuple et la conscience de l'Eglise. Les lectures préférées du peuple russe, qui aimait tant la sainteté, étaient les légendes des saints ; en eux le peuple se réjouissait de l'image de Dieu dans ses multiples incarnations historiques qui toutes se ramenaient au modèle du Christ.

L'idée de l'image de Dieu aide aussi beaucoup à comprendre le culte : l'évêque ou le prêtre, quand il célèbre la liturgie, représente le Christ ; mais aussi dans son comportement, dans sa conduite, il doit être une icône vivante. De même le peuple russe orthodoxe considérait son Tsar comme une icône vivante... La pensée sociale et morale des peuples orthodoxes revêt ainsi un caractère concret, directement exemplaire. Ce qu'ils cherchent est moins la justice ou le bien abstrait que la sainteté réelle — l'image de Dieu — et cette exigence de l'esprit est la clef qui permet de comprendre les tourments et le but de leur vie.

Ciel et terre

Le concept central de la pensée et de la piété orthodoxes est l'Eglise. En elle le divin est uni à l'humain, l'éternel vit dans le temps, le ciel se reflète sur la terre. C'est pourquoi la foi dans l'Eglise permet de mettre en œuvre toute la richesse de la pensée doctrinale et toute la plénitude de la vie chrétienne. C'est pourquoi

aussi l'Eglise est éprouvée comme ce qu'il y a de plus saint et de moins accessible, en même temps que de plus proche et de plus intime. Mais définir ce qu'est l'Eglise, habituellement les orthodoxes ne le peuvent pas. Leur conception de l'Eglise diffère tant de celle des catholiques romains pour qui "l'Eglise est une communauté d'hommes aussi visible et sensible que le peuple de Rome, le Royaume de France ou la République de Venise" (Bellarmin), que de celle des protestants, qui par leur doctrine de l'Eglise invisible, éliminent en général la question. De là résulte un singulier paradoxe : les orthodoxes savent très bien ce qu'est l'Eglise, même les enfants ne s'y trompent pas. Mais en même temps personne ne peut saisir cette science vivante dans une définition logique adéquate, non que la pensée soit en défaut, mais justement parce que la vie insondable de l'Esprit saint prime la logique, et que ses réalités ne peuvent se traduire sur le plan des formules rationnelles. Cependant si l'on s'en tient aux formes psychologiques de la foi et de la vie dans l'Eglise, on peut dire que, pour les orthodoxes, l'Eglise, c'est tout ce qui, par sa nature, est divin, et qui, en même temps, se révèle dans les formes de la réalité terrestre ; ce sont, en premier lieu, les sacrements, et tout ce qui leur est lié : le culte, la hiérarchie, l'ordre canonique ; ensuite, les sacramentaux par lesquels l'Eglise peut sanctifier la nature et la culture, et faire du monde son corps périphérique ; enfin, la doctrine inspirée par l'Esprit saint, les œuvres des Pères, les écrits ascétiques, les légendes des saints, et surtout l'histoire même de l'Eglise, et tous les documents, littéraires et artistiques, qui la rapportent... Cette énumération éclaire les formes de la dévotion orthodoxe : l'amour du culte qui, dans la vie du chrétien, tient la première place ; le caractère cosmique de "l'ecclésialité" qui comprend, dans la vie de l'Eglise, tous les processus naturels et les manifestations sociales (le rapport religieux à la terre et à l'eau, au pain et au vin — la recherche du "Dieu de la Justice" dans tous les domaines de la vie sociale) ; le désir de toucher ce qui est sacré, qui s'exprime dans les pélerinages aux lieux saints, surtout en Palestine...

Maintenant "comment" l'orthodoxie conçoit-elle son rapport avec ce qui est sacré ? On peut répondre à cette question par deux traits : d'abord, la matière n'est pas rejetée, elle est digne de l'esprit, elle peut le contenir ; d'où le désir de toucher, de saisir, d'embrasser ce qui est sacré, d'être corporellement, immédiatement, près de lui, de s'unir naturellement à lui autant que possible. Enfin, l'aspiration à l' "Autre", le Saint, le Divin, est intense ; d'où cette recherche "éternelle" de la terre "où vit la Justice", recherche qui souvent dépasse les possibilités humaines... C'est seulement en ayant sous les yeux ces deux traits qu'on peut comprendre des faits qui autrement sembleraient des extravagances. Ainsi les cultes du soir, avant les grandes fêtes, peuvent durer quatre heures de suite ; les suivre pleinement est déjà dur ; et quand on apprend qu'en Russie soviétique, les croyants, pour avoir une place, entrent

dans l'Eglise trois heures avant le commencement de tels offices, qu'ils restent donc sept heures debout, sans possibilité de s'asseoir, pressés les uns contre les autres, dans un air étouffant, cela semble invraisemblable : et pourtant tous ceux qui sont allés là-bas en témoignent unanimement. D'autre part, quand on étudie l'histoire de la "Société russe de Palestine" (avant la Révolution) on voit que des milliers de paysans analphabètes — sans moyens, sinon leur sac au dos — partaient à pieds — des confins de l'immense Russie — prendre le bateau à Odessa, pour aller s'incliner sur le tombeau du Seigneur, pour voir de leurs yeux les lieux où le Christ a souffert et est ressuscité. On ne peut que s'émerveiller du désir religieux de ce peuple, prêt à tout vendre, pour une perle : être près de Dieu... On pourrait multiplier les exemples. Tous ne témoignent que d'un seul fait : l'immense énergie religieuse de l'orthodoxie, qui est liée au temps par des rapports sociaux et politiques précis, mais qui déjà, et dans l'avenir, quand le temps sera venu, est appelée à donner ses fleurs et ses fruits (1).

LÉON ZANDER, *Paris.*

(Traduction de Jacques Touraille)

(1) Dans le même esprit, on lira de LÉON ZANDER :
"Dogmatische Konstruktionen und Frömmigkeitsformen im ostkirchlichen Bereich", dans *Studium Generale*, Heidelberg 1956, heft 6.
"Die Orthodoxe Kirche", paru dans l'ouvrage *Und ihr Netz zerriss*, Das Buch der Grosskirchen, Quell Verlag, Stuttgart 1957.

Rôle et valeur du symbole dans l'Eglise

Pour de nombreux esprits, amoureux du réel et formés aux démarches précises de la raison, le symbolisme est une fantaisie illusoire. Ils l'ont en défaveur et suspicion, car ils redoutent ou méprisent ses sortilèges. La tentation est trop forte de se complaire à des jeux où la subtilité masque les défaillances de l'information. Un vif souci de probité intellectuelle exige un langage dépouillé et collant au réel.

Le rejet de la religion chez beaucoup d'hommes sincères se justife par la répugnance qu'ils éprouvent à l'égard d'une sorte de mythologie toute tissée de symboles. Il y a donc lieu d'examiner le rôle et la valeur du symbole en dissipant les équivoques qui le compromettent.

I

Ce n'est nullement la symbolique des images qui est en cause ici.

Toutes les religions, et la chrétienne, ont recouru aux figurations symboliques de l'Invisible. On en sait le bien-fondé, mais aussi le danger, si les innocents en viennent à les prendre pour l'objet même de leur culte. L'interdiction des images chez les Juifs et les Musulmans trouve en ce danger sa justification. Et de même, pour une part, l'iconoclasme chrétien. Le signe prévaricateur est idole. Néanmoins, l'antiquité chrétienne, pour des raisons graves, a multiplié les symboles — croix, poisson, ancre, etc. — pour ne pas livrer aux payens les objets sacrés de sa foi.

Si l'art sacré s'est complu à des signes artificiels devenus figures d'archéologie, on peut souhaiter qu'il s'en dégage. Mais ce n'est pas ce que nous envisageons ici.

Plus délicate est la symbolique qui inspire l'exégèse typologique. Il est inutile de rappeler ses titres. L'interprétation "typique" (*tupikôs*) de l'Ancien Testament s'autorise de saint Paul (I Cor. 10.6 et 11) et l'antiquité chrétienne s'est complue à voir, au travers des textes, les figures ou symboles du Christ et de l'Eglise.

Non que la subtilité des exégètes n'ait souvent cherché à pallier son ignorance par les fantaisies les plus arbitraires. C'est à ces excès que la symbolique doit une grande part de la défaveur que lui opposent des esprits soucieux de rigueur plus objective. Rien certes n'interdit à la contemplation de se nourrir de lectures qui relèvent de la poésie. Mais plus de sobriété conviendrait sans doute à des esprits formés aux méthodes scientifiques.

Tel n'est pas le problème que nous voudrions prendre en considération.

C'est de la symbolique liturgique — et singulièrement de la symbolique sacramentaire — que nous voudrions préciser le rôle et la valeur. Ici l'essence même de la religion est en cause.

Mircea Eliade (1) a fort exactement marqué en quoi le problème est actuel :

"On est en train, écrit-il dans *Images et Symboles*, de comprendre aujourd'hui une chose que le XIXe s. ne pouvait même pas pressentir : que le symbole, le mythe, l'image appartiennent à la substance de la vie spirituelle ; qu'on peut les camoufler, les mutiler, les dégrader, mais qu'on ne les extirpera jamais" (p. 12). "Les mythes répondent à une nécessité et remplissent une fonction : mettre à nu les plus secrètes modalités de l'être" (p. 14). "La vie de l'homme moderne fourmille de mythes à demi oubliés, de hiérophanies déchues, de symboles désaffectés. La désécration ininterrompue de l'homme moderne a altéré les couleurs de la vie spirituelle. Elle n'a pas brisé les matrices de son imagination : tout un déchet mythologique survit dans des zones mal contrôlées" (p. 20).

Et Eliade de conclure : "Il ne tient qu'à l'homme moderne de réveiller cet inestimable trésor d'images qu'il porte avec soi, pour les contempler dans leur virginité et assimiler leur message" (p. 23).

Plus que tous autres, les chrétiens ont à "réveiller" et à mettre en valeur les symboles précieux dont l'entoure la plus authentique tradition.

Peut-être convient-il d'analyser plus attentivement le fait sur lequel Eliade attire notre attention.

Ce qui est essentiel au symbole, c'est 1) d'être une expression sensible, 2) d'une réalité moins accessible. Il est *signe*.

Il y a toute une gamme de signes, depuis les signes naturels jusqu'aux plus conventionnels. Les gestes de menace, de commandement, de renseignement sont en relation très directe avec des mouvements de l'esprit. Une tête de mort est naturellement signe d'un danger. Des étoiles sont beaucoup plus arbitrairement signe — ou insigne — d'autorité. La swastika est très arbitrairement le symbole d'un parti politique.

Toujours il y a une *réalité* plus ou moins invisible ou secrète et une *expression* plus ou moins artificielle de cette réalité. La qualité du symbole se mesure à la clarté de son langage. Ce n'est qu'accidentellement qu'il est choisi pour son obscurité ésotérique. Plus il est énigme pour les non-initiés, plus il remplit son rôle

(1) On sait avec quelle pénétration le professeur roumain Mircea Eliade, historien orthodoxe des Religions, a analysé l'acte religieux et notamment la signification du rite.

auprès des initiés. Tel le poisson, tel l'Orphée des Catacombes. Mais sauf ce parti volontairement mystérieux, il est de la nature du symbole ou du signe de suggérer, de traduire clairement l'objet accessible dont il veut instruire.

Or, du jour où le christianisme abandonna la discipline de l'Arcane, devenue inutile, la symbolique chrétienne est totalement soumise à la loi naturelle d'expression claire. Les signes devenus obscurs au cours du temps et par l'évolution des cultures, risquent de se ranger parmi les langages savants et morts. Délices peut-être des archéologues ou des lettrés, ils encombrent le message de l'Eglise. Ils en font un jeu d'école ou de cénacles. On en mesure le danger.

Quel que soit le respect que leur vaut leur antiquité, une Eglise vivante redoute de s'attarder aux hiéroglyphes. Inertie, paresse, complaisance, ou timidité peuvent expliquer des attachements à un système qui trahit ce qu'il a, en un autre temps, servi.

En tous les cas, nous envisageons un symbolisme voulu, en ce sens que le choix des signes a été intentionnel. Le policier qui a voulu interdire le passage a délibérément fait choix d'un *signe* qui marque son intention. Le chrétien qui a peint cet Orphée a voulu en faire le symbole du Christ.

Autre est un symbolisme rétrospectif, si l'on peut dire, qui, *a posteriori*, cherche et prête une signification qui n'a pas été voulue, soit qu'aucune n'ait été voulue, soit qu'une tout autre l'ait été.

Un esprit subtil développera le symbolisme des deux flèches de Chartres, à qui leur architecte n'en prétendait aucun ; on tissera avec la toison de Gédéon une étourdissante théologie absolument gratuite.

Rien n'est plus facile et rien n'est plus commun que ces exégèses qui ont fait le succès et la défaveur d'une partie de la littérature médiévale.

On sait que la Liturgie a fourni à la spéculation la plus vaine un matériau inépuisable. C'est le plus souvent l'ignorance qui a suscité ces exploits. Le XVIIe siècle encore s'y est complu. Dans ses *Explications des Cérémonies de la Grand' Messe* (1. VI ; c. 3) un homme aussi sérieux que Jean-Jacques Olier enseignait que le sous-diacre couvrait la patène avec l'huméral parce que, serviteur du diacre, représentant l'Ancienne Loi, il n'était pas digne "de contempler les mystères cachés" de la Nouvelle. L'héritage d'un Amalaire de Metz (VIIIe s.), amoureux des plus vaines explications allégoriques, détourna durant dix siècles les liturgistes d'une étude objective des rites et de leur histoire. Le pseudo Germain de Paris, Durand de Mende, Yves de Chartres et tant d'autres beaux esprits, se livrèrent à ces fantaisies au grand dam de leurs innombrables disciples. Heureusement la science liturgique s'est constituée sur d'autres bases. L'oratorien Pierre Lebrun, quoique fort hostile au

réalisme assez court de Dom de Vert (2), ramenait vers des voies plus sûres en déclarant, dans sa Préface aux *Explications des cérémonies de la messe,* que "le vrai sens littéral et historique est celui que l'auteur ou l'instituteur a eu en vue". Ce qui d'ailleurs n'excluait nullement les intentions mystiques de l'instituteur, comme, par exemple, dans l'usage de l'encens.

Le P. Jungmann observe fort justement que retrouver ces intentions symboliques est autre chose que masquer son ignorance de l'histoire en recourant à "des explications allégoriques, ajoutées après coup, d'un usage devenu inintelligible" (3).

L'accord est fait aujourd'hui sur des évidences que l'on s'excuse d'avoir rappelées. Mais le terrain déblayé fournira un fondement plus solide à l'étude de la symbolique sacramentaire.

II

En cet ordre, le symbolisme n'est ni adventice ni simplement congru, il entre dans la notion même de sacrements si, avec la tradition, ceux-ci sont définis signes sensibles de la grâce invisible conférée par Dieu.

Il est, au premier abord, étrange que des réalités spirituelles, aussi divines que le don du Saint-Esprit, la participation à la vie du Christ, la filiation adoptive, la foi et la charité, se présentent à nous comme conditionnées par des rites sensibles, où le corps intervient pour que l'âme soit atteinte.

Etonnement et peut-être scandale pour des esprits qui, fort sensibles à l'aspect divin, oublient à quel point la condition humaine est engagée par Dieu dans un ordre d'Incarnation, où la chair coopère indissolublement à l'œuvre et à l'épanouissement de l'esprit. Si bien que le conditionnement de la Grâce au rite est un témoignage d'authenticité. Si les actes les plus humains, les plus spécifiquement humains, ceux de l'intelligence, ne se posent que par le concours du corps, n'est-il pas de haute convenance que ce soit avec son corps que s'accomplisse son destin divin ?

(2) Il faut noter que Dom de Vert n'était pas absolu dans son radicalisme. Il indiquait dans ses *Explications des cérémonies de l'Eglise* : "Sans préjudice des raisons... formelles et immédiates des cérémonies, sans en détruire... le premier sens, simple, propre, naturel et nécessaire... base de toute métaphore et de toute allégorie, on *peut* par des raisons secondes et surajoutées... attribuer encore à ces pratiques des significations mystiques et figurées, les accompagner d'idées spirituelles et symboliques, de réflexions savantes et édifiantes..., enter la figure sur le simple et le naturel, afin, dit le Concile de Trente, d'exciter l'esprit des fidèles à la contemplation des très grandes choses cachées dans le sacrifice" (*Op. cit.*, t. I, p. 269-270), à condition que ces considérations "pieuses" ne détournent pas l'esprit des fidèles de la vue essentielle du mystère.

(3) *Missarum Sollemnia,* éd. franç., t. II, p. 179. Lorsque les vêtements liturgiques perdent leur finalité originelle et qu'on en maintient l'usage sans raison d'utilité, il faut bien leur trouver une raison "mystique", et on s'y évertue avec plus ou moins de bonheur. Tel en est-il, par exemple, pour l'amict, le manipule sacerdotal, etc.

Rien donc n'est plus harmonieux que la coopération du rite sensible à l'œuvre de l'Esprit.

Loin que nous soyons gênés de voir que notre âme est atteinte au travers, si l'on peut dire, de notre corps, nous trouvons en cela une saveur, qui est une assurance. Nous sentons en nous un accord fondamental entre les éléments hétérogènes qui nous composent. C'est au sens fort du mot un "bien-être".

Corrélative à cette condition charnelle, s'affirme notre liaison avec l'univers matériel qui trouvera dans les éléments de ce monde les instruments dont Dieu se sert, en conformité avec le plan général de la Création.

L'Ecriture a fortement situé l'homme dans le Cosmos. A la façon d'une généalogie, la plus illustre et la plus riche, la Genèse, comme fera un jour Matthieu, déploie ces étapes de l'histoire de notre race, qui elles aussi sont, sous la "couvée" de l'Esprit fécondant, des "générations". Des eaux premières au limon de la Terre, nous apparaissons "engendrés". En sorte que, comme des fils de sang royal portent leur race dans leurs veines, nous portons au plus profond de notre être l'héritage de notre race ; en sorte aussi que cette origine fait toujours sentir son action sur notre accomplissement vital. Le vieil adage dit que les principes qui ont présidé à la naissance des choses sont aussi ceux qui assurent leur épanouissement. En ce cas l'accomplissement, même spirituel, de l'homme ne s'obtiendra pas sans le concours de l'univers matériel.

Et voici que, pour le chrétien, l'eau et le sel, le pain et le vin, la cendre et la cire, l'huile et l'encens viennent fraternellement se joindre à son commerce avec Dieu, comme au Paradis terrestre Adam et Eve rencontraient Dieu aux rives des fleuves, à l'ombre des cèdres ou dans le rayonnement du soleil.

Sans évoquer tous les rites auxquels il a prêté son cœur, ne retenons que ceux de l'eau, du pain et du vin. C'en est assez pour que se pose de toute sa force le problème du Signe dans les sacrements primordiaux, le Baptême et l'Eucharistie.

Incontestée, leur origine se rattache au plus authentique vouloir du Seigneur : "Alors il prit le pain,... la coupe..." Il l'avait annoncé à Capharnaüm : "Qui mange ma chair vivra en moi de la vie éternelle".

De l'eau, du pain, du vin, pour leur confier les dons majeurs de sa Grâce.

Occam aurait dit qu'aussi bien il aurait pu faire naître le chrétien de l'attouchement d'une perle d'or et insérer en lui le germe de la Vie éternelle par une imposition des mains.

Mais il est clair que l'eau a été choisie, et le pain et le vin, en raison d'une connaturalité évidente entre leur rôle dans la vie commune et l'action mystérieuse, invisible du rite auquel ils se prêtent. Non que la vertu surnaturelle procède de leur efficacité naturelle. Mais c'est sous notre regard qu'ils se réunissent : l'eau,

le pain et le vin induisant à saisir que le Baptême est plongée mortelle et jaillissement vital, que la Communion au Corps et au Sang du Christ est nourriture de force et de joie. Admirables symboles spontanés, signes aussi expressifs que simples, se prêtant à l'inépuisable méditation des mystiques comme à l'immédiat accueil des enfants. Obscurs seulement aux sages de ce monde, rebutés par ce qu'ils traitent de "dure parole" et d' "intolérable discours".

Ici donc, de par l'intention du Christ, le symbole joue son rôle de truchement. Il l'accomplira d'autant plus sûrement qu'il sera clair, et d'autant plus efficacement qu'il sera riche de signification. Plus le pain nous fera comprendre que le Christ se donne en nourriture, plus justement il nous empêchera de prendre le change, si dévotieux soit-il ; plus la communion apparaîtra, non comme une récompense des parfaits, mais comme la nourriture de base des pélerins. S'il faut aller plus loin dans l'intelligence du geste du Christ, ce sera pour discerner que ce Corps qu'il nous livre, va ressembler à ce pain, fait des grains vivants battus par le fléau ou les pieds, broyés sous la meule, farine pétrie enfin et cuite au feu, tout cela évoquant à nos yeux et à notre cœur que ce Corps est celui de la Passion où il allait être broyé jusqu'à mourir sur la Croix.

Et le vin aussi coulera des grappes vivantes écrasées au pressoir, comme le sang coulera de toutes les plaies de la flagellation, des épines et des clous.

Double plan de symbolisme où se justifie le choix que le Christ fit, la veille de son sacrifice, pour exprimer à quel point il nous aimait jusqu'aux excès.

Mesure-t-on de quelles lumières spirituelles nous serions privés, ou nous nous priverions, par la méconnaissance ou l'oubli des Signes offerts par le Christ.

Loin donc que le caractère matériel nous arrête ou nous détourne, il oriente et soutient notre âme docile et humble, enfin ravie de ce qui lui est révélé.

Nous sommes ainsi mis en garde contre les séductions d'un spiritualisme qui méconnaît notre condition humaine. Et tout autant contre les calculs "pratiques" qui tendraient à réduire la part matérielle des rites en raison de leur incommodité.

Saint Thomas d'Aquin posait le principe fondamental de nos comportements rituels, lorsqu'il enseignait, à propos du baptême, que "dans l'*immersion* se trouve plus expressivement représenté le symbole de la sépulture du Christ. Et c'est pourquoi cette façon de baptiser est *communior* et *laudabilior*. Tandis que dans les autres modes (aspersion ou infusion), elle est en quelque façon représentée, mais non point aussi expressivement" (4).

(4) *Somme théologique*, IIIe partie, q. 66, a. 8. Dans son étude sur *L'évolution des rites sacramentels*, le liturgiste allemand Joseph Pascher observe que "dans le cas du baptême par ablution et par aspersion, l'Eglise, pour réaliser le symbolisme, se contente d'un faible vestige d'immersion... Il y a

Sans doute la substance du sacrement est dans la grâce conférée. Mais son revêtement rituel invite l'homme à se prêter plus consciemment à son action. Et telle était l'intention divine de l'institution. Et ainsi en sera-t-il du *"convivium"*, banquet sacré, où la table réunit tous les frères dans l'unité du Corps du Christ. A propos de quoi, le professeur Pascher observe que par la communion au calice "le symbolisme de la Passion, et, par conséquent, la *memoria passionis* [étaient] plus expressivement [comme le dit saint Thomas] représentés" (5).

Ces exemples suffisent à poser le problème du symbolisme et sans doute à en marquer le rôle et la valeur dans la religion chrétienne, toute définie par le fait de l'Incarnation du Verbe de Dieu.

Peut-on avec Mircea Eliade parler à ce propos d'une redécouverte "que le XIXe siècle ne pouvait même pas pressentir", à savoir que le symbole "appartient à la substance de la vie spirituelle" et qu'on ne l'extirpera jamais.

PAUL DONCŒUR, *Paris*.

donc toute une gamme de rites qui expriment tous plus ou moins le symbolisme de l'immersion, sans qu'on puisse affirmer que l'action est viciée. Pourtant, le cas du baptême par aspersion n'est pas tellement évident et il semble poser un vrai problème" (*Op. cit.*, éd. franç., p. 17). On verra dans cet opuscule à quelles subtilités doit recourir le liturgiste dans d'autres cas analogues.

Ce qu'il n'a pas vu, c'est que les baptêmes ont naturellement un sens de purification. L'eau lave. Et que ce symbolisme dit bien que le baptême chrétien purifie. Mais l'immersion dirait en plus que l'homme du péché *meurt*, enseveli dans les eaux, et que l'homme nouveau ressuscite dans le Christ sortant du tombeau. Et ceci n'est pas un symbolisme gratuit imaginé par les mystiques.

(5) *Op. cit.*, p. 53. Il note plus loin que "le fait que les participants à la célébration ne communient pas [diminuerait] le symbolisme communautaire".

Membre de l'Église

Toute question touchant à la vie, à l'éthique et à la discipline de l'Eglise doit être éclairée par une réflexion sur la nature de l'Eglise et sa mission. C'est dire qu'aucune question de ce genre ne peut être résolue par une simple considération d'opportunité et qu'on ne peut s'en tenir à l'aspect sociologique du problème. Sans doute y a-t-il là des facteurs dont il faut tenir compte, car l'Eglise est une réalité historique qui s'adresse aux hommes d'aujourd'hui et qui doit les atteindre dans leur condition actuelle. Mais en aucun cas il ne doit s'agir de trouver un compromis entre des exigences fondamentales, c'est-à-dire bibliques, et les conditions historiques où nous vivons. Il s'agit toujours de savoir comment ces exigences fondamentales parviennent à s'exprimer de la façon la plus efficace, compte tenu de notre situation actuelle. C'est pourquoi pour parvenir à une définition valable du membre d'Eglise, nous ne pouvons pas nous contenter de confronter les indications actuelles de la discipline avec la pratique effective de nos paroisses et chercher à les adapter les unes aux autres. Il faut remonter plus haut et notre première tâche est d'essayer de cerner de près ce que signifie dans l'Ecriture les termes de membres et par suite de corps et l'Eglise, pour voir ensuite dans quel sens le gouvernement de l'Eglise doit légiférer.

I. Conception scripturaire du Membre (1)

Le Nouveau Testament utilise la notion de membre dans deux sens différents, l'un anthropologique, l'autre ecclésiologique. Mais les deux sens sont liés et on n'accède à l'intelligence du second que par celle du premier. Au sens anthropologique, le Nouveau Testament nous parle d'abord des membres de notre corps. Mais ce ne sont pas des réalités sur lesquelles l'homme pourrait régner souverainement. Les membres et leur place dans le corps dépendent de la volonté de Dieu : "Dieu a placé chacun des membres dans le corps comme il l'a voulu" (I Cor. 12.18). Ce ne sont pas par suite des réalités moralement et religieusement neutres : les membres représentent, et on pourrait presque dire personnifient, des fonctions proprement humaines. Ils sont le siège de puissances bonnes ou mauvaises, ils agissent pour le salut et pour la perte de l'homme. De là la façon dont Jésus s'exprime à propos de certaines parties du corps, de certains membres (cf. Matt. 5. 29-30 : "Si ta main droite est pour toi une occasion de chute..."). De même pour Paul, loin d'être neutres les membres sont toujours au service de l'*adikia*

(1) Nous renvoyons pour toute cette question au remarquable article *Melos* dans le dictionnaire de KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.*

ou de la *dikaiosuné* : "Ne livrez pas vos membres au péché, comme des instruments d'iniquité, mais donnez-vous vous-mêmes à Dieu, comme étant vivants, de morts que vous étiez et offrez à Dieu vos membres comme des instruments de la justice". (Rom. 6.13). Le membre est donc expression ou incarnation de la vie personnelle. Il peut être libéré de son esclavage à l'égard du péché et devenir esclave de la justice en vue de la sanctification (Rom. 7.5,6 ; Rom. 12.1). C'est dans les membres que se manifeste le grand conflit entre la loi de l'esprit, qui me fait prendre plaisir à la loi de Dieu, et la loi du péché — non point que les membres soient en eux-mêmes mauvais et indignes, mais parce qu'ils sont asservis. La promesse de participer à la vie selon la justice vaut pour eux comme pour l'ensemble de la personne.

Puisque l'Eglise est identifiée à un corps, le corps de Christ, Paul reprend tout naturellement la notion de membre pour parler de notre situation par rapport à ce corps. Et les grands passages ecclésiologiques de Romains 12.13 ss. (qui concerne la vie éthique dans l'Eglise) et surtout de I Cor. 12.12 ss. (unité et diversité dans l'Eglise) reprennent tout naturellement cette notion de membre pour désigner les fidèles et leur faire saisir leur fonction et leur tâche dans l'Eglise. Il ne s'agit d'ailleurs pas d'une simple transposition métaphorique ou du recours à une image banale. Certains ont voulu retrouver dans I Cor. 12 un écho de la fable très populaire de Menenius Agrippa sur la révolte des membres contre l'estomac. Qu'il y ait ou non réminiscence chez Paul (ce qui est difficile à établir), il est certain que Paul, à la différence de la sagesse païenne, ne cherche pas à mettre en évidence une loi naturelle de solidarité entre le corps et les membres, car il précise bien que Dieu a place chacun des membres à la place qui doit être la sienne. L'idée paulinienne de l'unité du corps et de la diversité des membres, de la conspiration des divers membres en vue de l'unité du corps ne se réfère pas à une loi naturelle de l'organisme, mais bien à la volonté créatrice de Dieu. Justement parce que ces membres du corps de l'Eglise, tout comme les membres au sens organique du mot, ne sont pas des réalités neutres, mais des êtres vendus au péché et rachetés par la puissance libératrice de Dieu, en Christ, on ne peut pas attendre d'eux qu'ils conspirent naturellement, spontanément, à former un seul corps "un corps bien coordonné et formant un solide assemblage, tirant son accroissement selon la force qui convient à chacune de ses parties et s'édifiant lui-même dans la charité" (Eph. 4.16). Cette unité de conspiration et de charité, cette unité en croissance, ne peut être que l'œuvre du Saint-Esprit, cette œuvre qui se manifeste singulièrement dans le *baptême* et qui se poursuit dans la participation à la Cène : "Nous avons tous en effet été baptisés dans un seul Esprit *pour former un seul corps*, soit Juifs, soit Grecs, soit esclaves, soit libres, et nous avons tous été abreuvés d'un seul Esprit" (I Cor. 12.13 ; le texte grec souligne plus fortement encore que le baptême est reçu *en vue* de former l'unité

du corps). Le membre n'est pas par lui-même partie intégrante du corps. Il y est intégré par une action créatrice de Dieu. Son intégration est représentée par le baptême qui signifie en même temps pour lui l'entrée dans une vie nouvelle. Il y a confusion entre le moment de la nouvelle naissance et l'entrée dans le corps. La régénération n'est pas préalable. C'est par un seul et même acte que Dieu nous introduit dans la vie selon la justice et dans la vie du corps.

Cette double intégration à la vie selon la justice et à la vie solidaire du corps a une source unique en effet ; elle n'est que le reflet de l'intégration au Christ. Entrer dans l'Eglise, ce n'est pas s'agréger à un corps social, de telle sorte que le baptême serait à classer parmi les divers rites d'incorporation que nous présente l'histoire des religions. Le baptême signifie d'abord que nous sommes devenus une seule plante avec Christ par la conformité à sa mort et à sa résurrection (Rom. 6.5). C'est à cause de cette union personnelle avec le Christ que nous devenons membres du corps et non pas l'inverse. L'idée d'un corps ecclésiastique qui aurait une fonction de médiation entre le Christ et nous, qui nous permettrait de nous approcher du Christ, se trouve ici exclue. C'est parce que nous appartenons au Christ que nous appartenons aussi à l'Eglise qui est son corps. C'est pourquoi il y a chez Paul équivalence entre ces deux expressions : membres du Christ et membres du corps. Aux membres de l'Eglise de Corinthe dont certains pensaient que l'impudicité du corps était indifférente, Paul écrit : "Ne savez-vous pas que vos corps sont des membres de Christ ? Prendrai-je donc les membres du Christ pour en faire les membres d'une prostituée ?" (I Cor. 6.15). Le Christ n'est jamais sans son Eglise, c'est-à-dire sans son corps. Là où il y a Eglise véritable, incorporation à l'Eglise, c'est qu'il y a d'abord, par le baptême, incorporation au Christ, appartenance au Christ. Ce qui ne signifie pas que l'Eglise soit la même chose que le Christ (erreur vers laquelle tend l'Eglise romaine), mais qu'il y a toujours un lien d'appartenance entre l'Eglise et le Christ : "Le corps est pour le Seigneur et le Seigneur pour le corps" (I Cor. 6.13) et il n'y a d'Eglise que par cette appartenance des membres au Christ. En ce sens les membres sont aussi le corps.

Etant membres du Christ, les fidèles sont, puisque le Christ est la tête de tout le corps et en assure l'unité, membres les uns des autres (Eph. 4.25 et Rom. 12.5). La solidarité avec les autres, la mutuelle appartenance des uns aux autres, qui les rendent capables de porter les fardeaux les uns des autres, de s'édifier réciproquement (Eph. 4.29), de se réjouir avec ceux qui se réjouissent, de pleurer avec ceux qui pleurent (Rom. 12.15) ne constituent pas une étape nouvelle dans la vie du fidèle : en même temps qu'il appartient au Christ, qu'il est membre du Christ, il devient aussi membre des autres qui appartiennent à Christ. Paul (Rom. 12.4) marque

très fortement que ces deux liens se recouvrent et ne sauraient être dissociés.

Ce corps auquel appartiennent les membres et à l'intérieur duquel ils s'appartiennent les uns les autres, est un corps en croissance. De même qu'il y a une croissance individuelle des membres dans la foi, il y a une croissance de tout le corps et on ne saurait séparer ces deux croissances. C'est ici que l'image de l'organisme s'impose le plus. Il ne saurait y avoir des membres morts ou des membres fous. La menace d'être retranché du corps pèse sur chacun. Tout sarment qui ne porte pas de fruit risque d'être émondé. Il n'y a pas de croissance du corps sans croissance des membres (nous sommes ici assez loin de l'idée que l'Eglise est la "mère" des fidèles). Le grand passage d'Ephésiens 4. 11-16 ne sépare pas l'édification du corps de l'accès de chaque homme "à la mesure de la stature parfaite du Christ". Bien plus il affirme que le corps tire son accroissement de la force de chacun de ses membres. On voit ici très nettement que l'Eglise n'est pas une réalité qui existe en elle-même et pour elle-même, une sorte de substance sacrée ; elle n'existe que par son chef et ses membres liés à ce chef par un lien d'appartenance. Il n'existe pas d'autre définition possible de l'Eglise que celle que les réformateurs ont effectivement remise en honneur : la congrégation ou la compagnie de tous ceux qui sont unis au Christ et qui reçoivent de lui la justice et le pardon de leurs péchés.

Si les membres (et non point la hiérarchie) sont essentiels à l'existence et à la vie de l'Eglise, s'il n'est point de corps vivant et croissant sans membres vivants, cela signifie que dans l'Eglise tous les membres ont un charisme. S'il est vrai que l'on devient membre du Christ et de l'Eglise par le baptême, comme le baptême est lié au don de l'Esprit et est lui-même l'œuvre de l'Esprit, il ne faut pas s'étonner que le membre d'Eglise soit caractérisé par des dons charismatiques. Dans I Cor. 12, Paul n'envisage pas qu'il puisse y avoir des membres passifs, des membres sans responsabilité dans l'Eglise. Sans doute ces dons peuvent être humbles, insignifiants. De même que dans le corps biologique il y a des fonctions extrêmement humbles, il y a dans l'Eglise des membres peu glorieux : "les membres du corps qui paraissent être les plus faibles sont nécessaires ; et ceux que nous estimons être les moins honorables du corps, nous les entourons d'un plus grand honneur. Ainsi nos membres les moins honnêtes reçoivent le plus d'honneur, tandis que ceux qui sont honnêtes n'en ont pas besoin. Dieu a disposé le corps de manière à donner le plus d'honneur à ce qui en manquait, afin qu'il n'y ait pas division dans le corps, mais que les membres aient également soin les uns des autres" (I Cor. 12. 22-27). Ainsi dans l'Eglise toutes les hiérarchies sociales se trouvent bouleversées, comme aussi sont abolies les distinctions de nature et de sexe — ceci non par amour de la révolution, mais parce que dans l'Eglise

il ne peut y avoir que des ministres — même si le ministère prend une forme très modeste : avoir soin de son voisin, partager sa joie et sa tristesse. Et à cause de ce ministère, chaque membres doit être honoré, d'autant plus honoré que son ministère est plus modeste. Il n'y a pas de fidèles de seconde zone, sinon peut-être ceux qui remplissent les ministères les plus importants et qui sont énumérés à la fin du chapitre. On ne saurait aller plus loin dans le sens d'une Eglise non hiérarchique. Quelle que soit la diversité des dons et des ministères, ceux-ci sont tous entraînés dans un même mouvement qui est la vie même de l'Eglise, le mouvement de la charité. C'est pourquoi l'apôtre termine son énumération des ministères par cette exhortation : "Aspirez aux dons les meilleurs et je vais encore vous montrer une voie par excellence" (I Cor. 12.31) — ce qui introduit l'hymne à la charité, qu'il ne faut pas considérer comme une pièce détachée, un fragment d'anthologie, mais comme l'indication du don charismatique qui est imparti à tous ceux qui sont membres du Christ et de l'Eglise.

Nous pouvons dès à présent retenir un certain nombre de conclusions de notre étude :

1) L'Eglise étant le corps du Christ, recevant de son chef sa vie et son activité, n'est pas une substance plus ou moins autonome, obéissant à des lois propres. En particulier ce n'est pas elle qui détermine de façon autonome les conditions d'admission de ses membres. Ce qui se passait aux premiers jours de l'Eglise se passe encore aujourd'hui ou doit encore se passer aujourd'hui : "Le Seigneur ajoutait chaque jour à l'Eglise ceux qui étaient sauvés" (Actes 2.47). Le signe *normal* de cette adjonction au corps de l'Eglise est le *baptême.*

2) Dans l'Eglise l'antinomie entre individu et collectivité, entre personne et communauté, entre membres et corps est levée. Le membre individuel n'a pas à se sacrifier à une collectivité toute puissante. Il n'est jamais en relation avec un sujet d'autorité, qui serait le corps social de l'Eglise ou la hiérarchie représentative de ce corps social. Il est dans l'Eglise en relation avec l'autorité du Christ-Seigneur et c'est le fait de sa soumission dans la foi au Christ-Seigneur qui le constitue membre de l'Eglise. On ne peut donc comparer l'Eglise à aucun autre corps social de la société profane ; tout corps social dispose d'une autorité au nom de laquelle il contraint ses membres. Il n'en est pas ainsi de l'Eglise qui exerce certes l'autorité qui lui est déléguée par son Seigneur, mais qui n'a pas d'autorité, qui n'est pas le siège d'une autorité.

3) L'Eglise ne vit ni de la perfection de ses institutions, ni de la puissance qu'elle tirerait de sa masse sociologique. L'Eglise vit et agit dans la mesure où la foi de ses membres le lui permet. C'est la vie intérieure de ses membres qui est décisive pour son témoignage et son action. L'Eglise est donc une société de personnes. Elle ne peut par suite se donner d'institutions que pour autant que

celles-ci respectent le caractère personnel de ses membres et le mystère de leur vocation personnelle. De même elle ne peut consentir à devenir un mouvement de masse et elle doit constamment rester sur ses gardes devant le danger toujours menaçant d'un alignement sur d'autres réalités sociologiques.

II. Le mystère de l'Eglise

Jusqu'à présent nous avons surtout dit ce que l'Eglise n'est pas. Pour parvenir à cerner de près ce qu'est un membre d'Eglise, il faut dire positivement ce qu'est l'Eglise, tâche difficile, car l'Ecriture ne nous donne pas de théorie de l'Eglise. Dans l'ensemble l'Ecriture est plus orientée vers l'œuvre du Christ auquel elle rend témoignage, que vers l'Eglise. Il n'est pas inutile de rappeler que le terme même d'Eglise n'apparaît que dans un Evangile sur quatre et est absent de huit Epîtres. Cela ne signifie pas que le Nouveau Testament ne connaisse pas la réalité de l'Eglise, bien au contraire, mais il est plus attentif à l'œuvre qui fonde l'Eglise, l'œuvre rédemptrice du Christ, qu'à une définition ou une description systématique de l'Eglise. Le Nouveau Testament se borne à définir l'Eglise par des images, non pas des images au sens littéraire du mot, mais des images qui traduisent concrètement la relation du Christ et de l'Eglise. L'Eglise est appelée le troupeau de Dieu, l'édifice de Dieu, le labourage, la vigne dont Christ est le pied, le troupeau dont Christ est le berger, l'édifice dont Christ est la pierre d'angle, l'épouse du Christ, enfin l'expression la plus pleine et la plus synthétique, le corps du Christ. Toutes ces expressions attestent que l'Eglise n'est pas une grandeur autonome, qu'elle tient tout ce qu'elle est et tout ce qu'elle a d'un Seigneur auquel elle est soumise (les images du peuple et de l'épouse sont particulièrement significatives). L'idée de peuple de Dieu marque bien la continuité avec l'Ancien Testament : l'Eglise est le nouvel Israël, le peuple que Dieu s'est choisi. Ce qui constitue l'Eglise, c'est l'*appel* que Dieu adresse aux hommes : appel qu'il adresse concrètement par Jésus-Christ à certains hommes, les disciples ; appel qu'il adresse à toute l'humanité par la puissance du Saint-Esprit au moyen de la prédication de l'Eglise (il suffit de se reporter aux premiers chapitres des *Actes* pour voir comment l'Eglise s'est constituée par le moyen de la prédication des apôtres rendant témoignage à la réalité de la résurrection). Comme le peuple de l'Ancien Testament était un peuple élu, l'Eglise est une communauté d'*élus*. Son mystère, c'est le mystère même de l'élection : la Parole prêchée réunit les uns autour du Christ, et rejette et endurcit les autres. L'endurcissement d'Israël est le témoignage le plus net du fait que l'Eglise est constituée par l'élection gracieuse de Dieu en Christ. Si l'Eglise peut espérer s'étendre jusqu'aux extrémités du monde, c'est qu'elle sait qu'en Christ tous les hommes sont appelés à s'unir en son corps

(leur réponse reste incertaine, mais l'appel qui leur est adressé est incontestable). C'est justement parce qu'ils avaient conscience de ce caractère mystérieux de l'Eglise, que les auteurs du Symbole apostolique ont fait de l'Eglise un objet de foi. Je crois l'Eglise... Et ce que nous disons de l'Eglise, il faut le redire des attributs de l'Eglise ; sa sainteté et son universalité ne sont pas des caractères empiriquement observables. L'Eglise n'est pas sainte en elle-même (les hommes qui la constituent sont pécheurs et le resteront jusqu'à leur dernier souffle) : elle est sainte par Celui qui la sanctifie : "Ceux que Dieu a prédestinés, il les a aussi appelés, il les a justifiés; et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés" (Rom. 8.30). L'Eglise n'est pas universelle en ce sens qu'elle engloberait effectivement tous les hommes, elle est universelle parce qu'elle a un chef à qui toute puissance a été donnée dans les cieux et sur la terre.

C'est pourquoi aussi les réformateurs ont vu juste quand ils ont remis en honneur le terme d'Eglise invisible. Comment l'Eglise pourrait-elle, en effet, ne pas être invisible, puisqu'elle est l'Eglise des élus, la communion des saints, des vivants et des morts ? Dieu seul connaît son Eglise, car Dieu seul connaît le mystère de notre élection et Dieu seul connaît notre foi. La foi n'est pas un sentiment qu'une observation psychologique attentive pourrait déceler à coup sûr. Le sujet lui-même n'en est pas entièrement juge. A la question : crois-tu ?, il ne peut guère répondre autre chose que: "Je crois, Seigneur, viens au secours de mon incrédulité". Ainsi, dire que l'Eglise est invisible (si fâcheux que soit ce mot), cela ne veut pas dire que l'Eglise est une cité idéale, une communauté de purs esprits. Non, l'Eglise est bien réelle, puisqu'elle a un Seigneur vivant qui la rassemble, mais nul ne peut compter les élus de Dieu. L'Eglise a un centre, mais elle n'a pas, pour nous, de frontières.

Pourtant le Nouveau Testament nous parle aussi de l'Eglise en d'autres termes, comme d'une réalité très concrète, très humaine. On voit se réunir des communautés de frères (Actes 1.15), de croyants (Actes 2.44), de disciples (Actes 6.1). Il nous est dit de la première communauté de Jérusalem qui groupait environ trois mille âmes : "Ils persévéraient dans l'enseignement des apôtres, dans la communion fraternelle, dans la fraction du pain, et dans les prières. La crainte s'emparait de chacun et il se faisait beaucoup de prodiges et de miracles par les apôtres. Tous ceux qui croyaient étaient dans le même lieu et ils avaient tout en commun. Ils vendaient leurs propriétés et leurs biens et ils en partageaient le produit entre tous, selon les besoins de chacun. Ils étaient chaque jour tous ensemble assidus au temple, ils rompaient le pain dans les maisons, et prenaient leur nourriture avec joie et simplicité de cœur, louant Dieu et trouvant grâce auprès de tout le peuple" (Actes 2. 42-47). Voilà certes des signes bien concrets et bien visibles. Et même si ce communisme familial et ecclésiastique ne fut que de courte durée.

le Nouveau Testament nous parle de l'Eglise qui est dans la maison d'un tel, il nous parle de l'Eglise de Dieu qui est à Corinthe (I Cor. 1.1). Paul emploie même le pluriel pour bien marquer qu'il s'adresse à des communautés concrètes (I Thes. 2.14 ; Gal. 1.22 ; I Cor. 16.1 ; II Cor. 8.1). Il nous parle d'Eglises locales et d'Eglises provinciales, bref, d'Eglises visibles, institutionnelles (sans majorer le sens de ce mot).

S'agit-il bien dans les deux cas de la même réalité ? La communion de tous ceux qui vivent dans la foi au Christ Seigneur et Sauveur, et la communauté dont les membres sont connus sont-elles également et au même titre le corps du Christ ? L'Eglise romaine n'hésite pas à répondre par l'affirmative et c'est ce qui lui permet de prétendre que l'organisation ecclésiastique et hiérarchique qu'elle représente constitue seule l'authentique Eglise du Christ, que l'invisible et le visible se recouvrent parfaitement (bien que l'on ait distingué parfois entre l'âme et le corps de l'Eglise, distinction qui paraît aujourd'hui avoir un peu perdu de son crédit aux yeux des théologiens catholiques). C'est ce qui lui permet de refuser le titre d'Eglise aux confessions non romaines, à moins que celles-ci, comme l'Eglise orthodoxe, puissent faire la preuve qu'elles ont gardé une succession apostolique (donc un élément institutionnel visible) ininterrompue depuis Pierre.

Certes, ce serait une grave faute de disloquer Eglise visible et Eglise invisible : ce serait nécessairement dévaloriser l'Eglise visible, en faire une réalité purement sociologique, une institution utile et pratique sans doute. mais sans importance aux yeux de Dieu ; ce serait en même temps transformer l'Eglise invisible en une société idéale, une communion de purs esprits. Or Dieu appelle dans son Eglise, pour l'adorer et le servir, des hommes vivants, de chair et de sang, des pécheurs qui ne vivent que du pardon qui leur est renouvelé chaque jour. Mais s'il ne faut pas dissocier Eglise invisible et Eglise visible, il ne faut pas les confondre, on tomberait aussitôt dans l'hérésie et le sectarisme de Rome. On s'interdirait aussi toute réforme et toute repentance de l'Eglise. Il faut pouvoir juger l'Eglise visible en se fondant sur les qualités de l'Eglise invisible, il faut pouvoir en appeler de l'état actuel de nos institutions ecclésiastiques à la vraie Eglise du Christ, il faut pouvoir en appeler de nos institutions souvent défaillantes mais toujours réformables à l'événement qui fonde l'Eglise : c'est-à-dire à l'acte de Dieu rassemblant son peuple en Jésus-Christ par la puissance du Saint-Esprit.

Ne pas dissocier, ne pas confondre, mais comprendre que la réalité visible de l'Eglise n'épuise pas — Dieu en soit loué — la substance de l'Eglise. Mais comment se représenter concrètement la relation entre Eglise invisible et Eglise visible ? Nous dirons que par la grâce de Dieu l'Eglise invisible prend forme quand il plaît à Dieu dans l'Eglise visible, ou encore nous dirons que la

communauté rassemblée, la paroisse, *devient l'Eglise de Dieu*, toutes les fois que la Parole de Dieu y est annoncée selon la vérité et que les Sacrements y sont administrés conformément à l'Evangile. Nos communautés et nos organisations ecclésiastiques régionales, nationales ou même mondiales *ne sont pas* par elles-mêmes, quelle que soit la bonne volonté de leurs membres, l'application de leurs pasteurs, la multiplicité de leurs œuvres, l'Eglise de Dieu : elles le deviennent et le redeviennent toutes les fois que la Parole de Dieu retentit en elles, toutes les fois que selon sa promesse Dieu les édifie par sa Parole. Dans le fameux passage de Matt. 16.16 ss., il n'est pas dit que l'Eglise est fondée sur Pierre, qu'elle est une institution bonne dans la mesure où elle conserve Pierre comme fondation, car alors Rome aurait raison et l'Eglise serait assurée d'être par elle-même la véritable Eglise, aussi longtemps qu'elle ne rejetterait pas Pierre ; il est dit : "Tu es Pierre et sur cette pierre *j'édifierai mon Eglise*". C'est le Seigneur qui parle, qui est le sujet de cette *édification*, qui est l'architecte permanent de cette édification (2). L'Eglise est et reste un événement. "Là où deux ou trois sont réunis en mon nom, dit encore Jésus, je suis au milieu d'eux" (Mat. 18.20). Lorsque Jésus est présent, son Eglise est là. Il n'est jamais sans son Eglise. Comment se réunir au nom de Jésus, sinon en écoutant sa Parole, en l'accueillant, lui, présent dans sa Parole ? L'Eglise prend forme secrètement dans la communauté par la présence de Jésus-Christ. Elle est bien visible, puisqu'elle est une communauté, mais cette communauté n'existe que par un acte de Dieu en Christ et cet acte est secret. D'autres que ceux qui se trouvent rassemblés dans la communauté appartiennent aussi à l'Eglise, peut-être l'ignorent-ils et certains qui appartiennent visiblement à la communauté n'appartiennent pourtant pas à l'Eglise (cf. Matt. 25. 31-46). Il peut y avoir dans la communauté des réprouvés et des hypocrites. Qui pourra en juger avant le jour du Jugement dernier, avant le jour de la grande discrimination ? La parabole de l'ivraie vaut d'abord pour l'Eglise. Elle prouve que Jésus avait prévu ce temps de l'Eglise qui est un temps de l'ambiguité.

La conclusion qui s'impose à nous, c'est que nous avons à respecter le mystère de l'Eglise qui est l'un des aspects du mystère du dessein de Dieu. Nous ne devons pas chercher à rendre visible ce qui est mystérieux. Bien que nous ayons la certitude fondée sur la promesse de Dieu que là où sa Parole est vraiment annoncée, là où retentit la *viva vox Evangelii*, et partout où elle retentit (cela pourrait être chez les Pentecôtistes plutôt que dans l'E.R.F.) l'Eglise apparaît, l'Eglise prend forme. En tant que communauté visible, en tant que fait historique et manifestation sociologique,

(2) Voir Pierre Bonnard, *Jésus-Christ édifiant son Eglise*, Neuchâtel et Paris, Delachaux et Niestlé, 1948.

l'Eglise n'est pas assurée de continuité de telle sorte qu'une institution puisse au travers des siècles monopoliser à son profit le titre d'Eglise. Il y a une continuité invisible de l'Eglise parce que, grâce à Dieu, l'Evangile ne meurt pas, que Christ, assis à la droite de Dieu, ne cesse d'agir dans le monde, d'appeler son peuple et d'édifier son Eglise.

III. La définition ecclésiastique du Membre d'Eglise

Nous voici donc en présence de conclusions apparemment difficiles à accorder :

1° Il n'y a d'Eglise que s'il y a des membres vivants, prêts à confesser leur foi et à rendre raison de leur espérance. Le ministère de l'Eglise consiste donc à édifier, nourrir et soutenir ces membres vivants. C'est sur eux que repose le témoignage de l'Eglise, qui est son activité essentielle.

2° L'Eglise est un mystère ; nous en connaissons le centre : Jésus-Christ présent et agissant dans sa Parole et ses sacrements. Mais nous ne pouvons pas en déterminer les contours et les frontières, sous peine de manquer au respect dû au mystère de l'action de Dieu.

Nous reconnaissons donc l'importance décisive du membre d'Eglise et en même temps nous nous interdisons de les compter, de les recenser. N'est-ce pas une contradiction ? Car enfin, parce qu'elle a aussi un corps sociologique visible et qu'elle doit en avoir un, sans quoi elle n'aurait pas de témoignage effectif, l'Eglise doit pouvoir compter sur ses membres, pour leur confier des tâches, pour leur confier le gouvernement et l'administration de l'Eglise. Comment sortir de cette difficulté ? A quel signe reconnaîtrons-nous que quelqu'un est membre de l'Eglise ?

Il me semble que la réponse est plus simple qu'il ne paraît :

a) Sont membres de l'Eglise, qu'ils le sachent ou qu'ils l'aient oublié, tous ceux qui ont reçu le signe de l'alliance de grâce conclu entre Dieu et le nouvel Israël, c'est-à-dire le *baptême*, c'est-à-dire précisément un acte dont Dieu seul est le sujet, et dont Dieu seul fixe les conditions. Comme l'écrit un théologien anglican : "Il n'y a certainement pas de distinction entre l'appartenance à Christ et l'appartenance à l'Eglise dans la théologie paulinienne. L'on devient membre de la communauté de l'Esprit, on est rattaché au corps de Christ en participant à sa mort et à la résurrection par le baptême, signe de la grâce et de la foi. Dans la pensée de Paul, il ne peut y avoir conflit entre le baptême, rite d'admission dans l'Eglise et le baptême, sacrement de la réception du Saint-Esprit pour le croyant ;... puisque le baptême implique réciproquement l'appartenance à l'Eglise, il en résultera certainement que ceux qui ont été baptisés doivent être considérés comme de véritables membres de l'Eglise"... "Cette tendance à

séparer le baptême de la qualité de membre de l'Eglise, de telle sorte qu'un homme peut être considéré comme valablement baptisé et hors de l'Eglise, a eu pour conséquence accessoire de déprécier la signification et l'importance du baptême lui-même" (3). Cette dernière remarque nous paraît particulièrement grave : nous cherchons à l'heure actuelle de nouvelles formalités pour l'admission des membres dans l'Eglise, mais celles-ci risquent d'accélérer un processus de dépréciation du baptême qui s'est déjà accentué avec la remise en question du baptême des enfants (4). Nous ne sommes pas juges des conditions que le Seigneur a fixées pour l'entrée dans l'Eglise. Plus nous chercherons des procédés rigoureux et ecclésiastiques pour déterminer les conditions d'admission dans l'Eglise, plus nous réduirons dans la pensée des fidèles la valeur du baptême. Nous devons en avoir conscience et prendre au sérieux ce grave avertissement. Aussi bien notre Liturgie du baptême (5) souligne-t-elle que c'est bien le baptême qui fait le membre d'Eglise. Après l'acte du baptême, l'officiant déclare en effet aux répondants : "Dès maintenant votre enfant est chez lui dans la communauté chrétienne ; elle est sa famille spirituelle. Aucune contrainte ne l'y retiendra et, si jamais il venait à s'en séparer, sa place y restera toujours marquée. Vous le lui direz, car vous êtes les témoins de son baptême". Gardons-nous de mettre la discipline de l'Eglise en contradiction avec sa Liturgie.

b) Mais il y a ceux qui découvrent le chemin de l'Eglise sans avoir été baptisés, sans qu'il soit possible de leur rappeler que ce signe de grâce leur a été donné avant même qu'ils aient pu prendre une décision, ceux qui sont gagnés par l'évangélisation. Pour eux aussi cependant la voie normale d'entrée dans l'Eglise est le baptême. Mais faut-il en faire une condition absolue ? Faut-il refuser de les considérer comme membres de l'Eglise tant qu'ils n'auront pas demandé le baptême ? Je ne le crois pas. Car s'ils ne demandent pas ou pas encore le baptême, c'est peut-être qu'ils sont arrêtés par des scrupules, par leur loyauté même à l'égard de Jésus-Christ. Ils n'ont pas compris tout le mystère de la Révélation. Qui pourrait le leur reprocher ? Ce sont peut-être les fidèles les plus sérieux qui hésitent devant le baptême. Souvenons-nous que pour eux, parce qu'adultes, un problème est posé que l'enfant n'a pas eu à résoudre. Les laisserons-nous attendre hors de l'Eglise, alors

(3) "Un seul baptême, une seule Eglise", dans *Bulletin de la Division des Etudes du Conseil Œcuménique des Eglises*, 3e année, n° 1, 1957, p. 15, 16, 18.

(4) La dépréciation du baptême n'est pas un phénomène nouveau. Luther l'a dénoncée, comme un vice proprement romain, dans ses principaux écrits : "On désespère de son baptême, on recourt à d'autres moyens de Salut ; de là, les innombrables fardeaux dont on nous charge : vœux, satisfactions, pénitences, pélerinages, ordres monastiques etc..." (*La captivité de Babylone*). "L'onction et la tonsure peuvent faire des hypocrites, le baptême seul fait le chrétien" (*Manifeste à la noblesse chrétienne de la nation allemande*).

(5) Liturgie de l'Eglise Réformée de France.

que le seul secours que nous puissions leur apporter c'est précisément la participation à la vie de l'Eglise, à la prière de l'Eglise ? Mais alors comment les admettre dans l'Eglise, quelles conditions exiger ? — Je répondrai ici nettement : aucune. L'expression de leur ferme désir d'appartenir à l'Eglise, s'il est formulé en pleine lucidité et connaissance de cause (et seul un entretien avec le pasteur permettra au "candidat" de se rendre compte si son désir est vraiment motivé) doit suffire. Ferons-nous signer au candidat une déclaration de foi ? Non, ce serait déjà porter un jugement sur la maturité de sa foi. Il se peut qu'il soit arrêté par telle ou telle formulation doctrinale dont il ne pénétrera que plus tard (ou peut-être jamais sur cette terre) tout le sens. Il suffit que l'adulte sache quel est le témoignage apostolique que l'Eglise prêche et qu'il sache qu'il n'est d'Eglise que celle de Jésus-Christ, pour que toute équivoque soit écartée. Que cet homme soit donc reçu, avec ou sans cérémonie et plutôt sans cérémonie, dans la communion de l'Eglise et qu'il soit considéré comme un membre de l'Eglise, dont le charisme est peut-être très humble, mais nécessaire à la plénitude de l'Eglise (6).

Allons plus loin : il se peut que le pasteur ait le sentiment que le "candidat" n'a pas encore la maturité suffisante pour entrer dans l'Eglise, qu'il en est encore au stade du catéchuménat. Son devoir sera de lui conseiller d'attendre et quatre-vingt-dix-neuf fois sur cent son conseil sera reçu. Mais imaginez que le candidat insiste. Peut-être sera-ce le devoir du pasteur de s'y opposer fermement. Peut-être, mais pas sûrement, car le pasteur ne saurait prétendre porter un jugement absolu sur la foi de cet homme. C'est peut-être le prosélyte qui a raison contre le pasteur. Aucune règle ne peut être établie sans tomber dans une casuistique déplorable. Je voudrais simplement ici apporter un exemple qui, pour ancien qu'il soit, n'en est pas moins significatif, c'est celui du philosophe Renouvier, qui avait entrepris entre 1877 et 1885 une vaste campagne de protestantisation de la France et s'était lui-même fait inscrire dans la paroisse d'Avignon. En 1886 le pasteur d'Avignon extra-muros obtint, malgré les protestations de l'intéressé sa radiation de la liste des membres de l'Eglise. Quels que soient les motifs plus ou moins purs qui aient inspiré le pasteur Rey, il est certain que le criticisme de Renouvier était loin de la doctrine évangélique et que les campagnes de Renouvier en vue de la protestantisation de la France et en particulier de ses élites intellectuelles avaient une signification politique et morale plus que

(6) Ici se poserait évidemment la question de savoir si un non-baptisé peut être reçu à la table sainte. La question est trop complexe pour être discutée dans ce contexte. Sans préjuger de la solution, disons simplement que si un adulte a *déjà* participé à la sainte cène, il ne faut pas lui imposer le baptême après coup (à moins qu'il n'en manifeste le désir), car *pour un adulte* toute la signification du baptême se retrouve dans la sainte cène.

religieuse. Mais nous savons aujourd'hui par de savants travaux (7) que si en effet l'attachement initial de Renouvier au protestantisme reposait peut-être sur certains malentendus (d'ailleurs favorisés par la prédication de l'Eglise d'alors), son attachement à la personne et à l'œuvre du Christ n'a fait que s'accentuer. Il pouvait dire à la fin de sa vie au pasteur Autrand : "Vous, les pasteurs, ne vous contentez pas de prêcher une bonne morale... prêchez la justification par la foi. A la fin d'une vie comme la mienne toute consacrée au bien, je dis : il n'y a que la grâce, rien que la grâce". Cet épisode historique me paraît riche d'enseignement. Il ne nous appartient pas d'apprécier la solidité, ni la modalité du lien qui unit une âme à Jésus-Christ. Il faut ouvrir toutes grandes, et sans restriction, les portes de l'Eglise à quiconque *déclare* vouloir appartenir à Jésus-Christ. Certes le pasteur peut et doit s'assurer du sérieux de cette déclaration. Mais ceci est de l'ordre de la direction spirituelle et de la cure d'âme, non de la réglementation disciplinaire. Le directeur spirituel peut conseiller une période d'attente. Il est légitimement désarmé devant une volonté qui s'affirme, car il n'est pas le maître des liens que le Seigneur établit lui-même.

Certes, il est possible de dire que cette façon de voir fait courir à l'Eglise un risque. On peut imaginer en effet que pour des motifs non religieux des hommes s'efforcent d'entrer massivement dans l'Eglise pour se saisir de son gouvernement (ce que les chrétiens-allemands ont essayé de faire sous le règne hitlérien). A quoi nous répondrons qu'à notre époque et en France ce risque est peu probable. Nous ne vivons plus en régime de chrétienté ; l'Eglise ne constitue plus aux yeux du monde une puissance prestigieuse dont il y aurait intérêt à s'emparer. Ne demandent leur entrée dans l'Eglise que des hommes qui ont des raisons sérieuses de le faire. La seule garantie que nous puissions leur demander, c'est d'agir en connaissance de cause, donc pratiquement de suivre un enseignement catéchétique préalable.

Mais, je dis que même si ce risque existait, il faudrait le courir. L'Eglise ne peut pas chercher à établir sa sécurité à l'abri de règlements et de disciplines. L'Eglise ne saurait se garantir contre les hypocrites et les réprouvés. Dieu lui-même court ce risque.

Mais on nous objectera qu'il y a une solution possible qui est précisément celle à laquelle s'est arrêtée notre discipline, la distinction des membres *responsables* et des membres *paroissiens*. Cette solution aurait l'avantage d'ouvrir toutes grandes les portes de l'Eglise, mais de ne confier la responsabilité de la direction de l'Eglise qu'à ceux qui ont fait leurs preuves. Mais c'est précisément cette clause qui nous paraît gênante et même, je n'hésite pas à le

(7) Voir l'ouvrage de J. Méry, *Renouvier et la critique du Christianisme*, Paris 1952, et les articles de S. Mours, *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 1950, et de E. Grin, *Etudes Théologiques et Religieuses*, 1957, n° 2.

dire, scandaleuse. Car cette solution introduit dans l'Eglise une distinction hiérarchique entre ses membres. Il y a des chrétiens de première et de seconde zone. Il n' y a aucun fondement scripturaire pour une pratique de ce genre. Tous ceux qui sont appelés sont saints aux yeux de l'apôtre. Remarquons aussi que cette pratique porte atteinte à la dignité du baptême. Il y a un seul baptême. Il est le même pour tous et il confère à tous la même qualité de membres du corps du Christ. Oserons-nous dire qu'il y a des moyens de discrimination qui doivent l'emporter sur le baptême ? Oserons-nous transformer le mystère de l'élection gratuite en classifications disciplinaires ? Et qui donc établira cette discrimination, qui donc pourra se permettre de porter un jugement sur le degré ou la solidité de la foi de son prochain ? Ne serait-ce pas là se substituer au jugement de Dieu ? Je sais bien que pratiquement ce ne sont ni les pasteurs, ni les conseils presbytéraux qui décident de la qualité de membres responsables et de membres paroissiens des fidèles. La décision est prise par les fidèles eux-mêmes. Mais sont-ils eux-mêmes juges du degré de leur foi ? En fait, ce sont souvent les chrétiens les plus scrupuleux et les plus délicats, dont la foi est apparemment la plus humble, donc la plus grande aux yeux de Dieu, qui hésitent à revendiquer le titre de membre responsable. Ce sont les fidèles qui ont la plus longue ascendance protestante, qui ont de père en fils été considérés comme des notables dans l'Eglise, qui considèrent que c'est pour eux un droit — et aussi un devoir — d'être inscrits comme membres responsables. La paroisse de Grenoble a fait l'objet d'une étude sociologique très poussée par P. Bolle (8). Elle met en évidence (je ne sais si le fait est généralisable, mais je le crois) qu'en fait ce sont les notables au sens social de ce mot, qui constituent les membres responsables de la paroisse. Alors que les éléments bourgeois ne constituent que 36 % de la population paroissiale, ils constituent 60 % des membres responsables. On notera aussi que le pourcentage des responsables est plus élevé en ville (17 %) que dans la banlieue (12 %) et dans les annexes (9 %). Qu'est-ce à dire sinon que notre système actuel favorise pour l'accession à la qualité de membres responsables les couches bourgeoises et cultivées de notre population protestante ?

Notre actuelle discipline est donc mauvaise sur ce point. En fait, elle tend à renouveler une très vieille hérésie dont l'Eglise a eu du mal à se défaire et qu'elle n'a jamais surmontée (cette hérésie s'étale visiblement dans l'Eglise catholique) : c'est l'hérésie gnostique, qui considère que la vie chrétienne n'est pas également accessible à tous, qu'il y a des *psychiques*, qui ont saisi quelque chose de la révélation, les éléments, le lait pour reprendre le mot de l'apôtre et qu'il y a des *pneumatiques* ou *gnostiques* qui eux

(8) Pierre Bolle, "Visage de notre paroisse", dans *Notre chemin*, nov. et déc. 1955, janvier 1956.

ont poussé plus loin la connaissance des mystères de la foi et s'approchent de la perfection. Psychiques et gnostiques, responsables et paroissiens, ce parallélisme m'impressionne désagréablement ! Certes, il y a une croissance dans la vie chrétienne et tous les chrétiens n'ont pas atteint le même degré de maturité spirituelle. L'apôtre le savait bien, qui reprochait aux destinataires de l'épître aux Hébreux (5. 12-14) d'être encore comme des enfants qui ont besoin de lait et ne supportent pas la nourriture solide. Mais il ne lui serait pas venu à l'esprit de leur contester, si peu que ce soit, leur qualité de membres de l'Eglise. Car encore une fois au nom de quelle norme mesurerons-nous le degré d'avancement d'un chrétien ? Mieux vaut nous rappeler que nous sommes tous des chrétiens en route, qui marchent et qui n'ont pas encore atteint le but : *semper viatores*.. C'est précisément à cause de ce cheminement perpétuel qu'il n'est pas permis de distinguer des classes de chrétiens. Le témoin le plus modeste, le plus imparfait peut être d'un grand prix aux yeux de Dieu.

Ceci ne signifie pas que dans l'édification de la paroisse par le moyen de ses différents ministères nous ne devions pas tendre de toutes nos forces à constituer au centre de la paroisse un noyau actif, une équipe de *responsables* qui partageront le travail pastoral, soutiendront par leur prière toute la vie de la paroisse. Autour de ce centre les divers membres d'Eglise constituent des cercles périphériques et certains d'entre eux sont peut-être fort éloignés du centre, encore que tel membre d'un cercle éloigné puisse du jour au lendemain gagner le centre. Mais toute cette organisation pratique et spirituelle de la paroisse ne doit pas être consacrée par des règles disciplinaires. Il faut lui laisser son caractère fluide, inofficiel, sinon nous transformerions les charismes en dignités ecclésiastiques. La distinction entre responsables et moins responsables correspond à une vérité d'expérience, qu'il faut se garder d'absolutiser. Il suffit de la transformer en règle juridique pour qu'elle perde sa valeur spirituelle et qu'elle nous conduise à des efforts dangereux pour rendre visible et officiel le mystère de l'Eglise invisible.

Quant à la nécessité pratique, requise par la législation des associations cultuelles, d'avoir des listes de membres électeurs, nous savons bien que c'est elle qui est en partie responsable de nos efforts actuels pour régler disciplinairement la question du membre d'Eglise. Il y aura toujours une sorte de non coïncidence entre la paroisse et l'association cultuelle, jusqu'au jour où l'Etat, devenu enfin laïque (ce qu'il n'a jamais été) reconnaîtra aux Eglises le droit d'avoir une organisation conforme à leur esprit, droit qu'il a pourtant déjà reconnu aux syndicats et aux partis politiques. Mais que ce problème ne nous tracasse pas trop : accordons sans aucune formalité autre que l'inscription sur un registre le droit de vote à tous les membres de l'Eglise qui voudront bien en faire la demande.

En conclusion, il me semble qu'il faut proposer l'abolition pure et simple des distinctions introduites par l'actuelle discipline et rendre au baptême la plénitude de son sens. Il ne faut pas que notre légitime souci de l'ordre de l'Eglise nous conduise à méconnaître le mystère de l'Eglise que Dieu seul connaît. Notre vraie tâche est de mettre tous ceux qui viennent à nous en présence de leurs responsabilités, c'est pourquoi il faut que l'Eglise prêche et enseigne avec une constante fermeté. La volonté de discriminer, de ranger les membres d'Eglise en catégories conduirait nécessairement à porter un jugement sur leur foi et conduirait l'Eglise à devenir une secte. Nous ne cessons de côtoyer ce danger, nous louchons vers une Eglise de professants, c'est-à-dire l'Eglise gnostique. Nous risquons d'attacher beaucoup plus d'importance aux décisions humaines, aux professions de foi individuelles, aux jugements humains, qu'à la grâce prévenante de Dieu qui ne cesse pourtant d'appeler les hommes à entrer librement dans l'Eglise de Jésus-Christ. L'opposition entre Eglise de multitude et Eglise de professants tend à devenir un legs périmé du passé. L'opposition grave et menaçante que nous devons affronter aujourd'hui, c'est celle de l'Eglise qui, entraînée par ses membres les plus fidèles et les plus conscients, confesse librement sa foi et appelle joyeusement tous les hommes au nom du Christ, et de la secte qui, dans un souci d'angélisme et de pureté prématurés fortifie — comme s'il en avait vraiment besoin ! — le ghetto chrétien.

ROGER MEHL, *Strasbourg.*

Chroniques de l'Église Réformée de France

Rapport sur le Membre d'Eglise (1)

Le trait caractéristique de la Discipline de l'Eglise Réformée de France, officiellement en vigueur depuis 1938, est de prévoir deux catégories de membres : au centre de chaque paroisse des Membres Responsables, *volontairement inscrits moyennant la déclaration de leur FOI en Jésus-Christ et de leur résolution de le SERVIR ; autour d'eux, un cercle plus large de simples* paroissiens, *n'ayant pas pris d'engagements. Les premiers disposent collectivement de l'autorité dans l'Eglise, les autres n'en disposent pas. Il pourra être intéressant pour nous, et utile pour l'Eglise, que nous reprenions un jour par le détail l'examen de chacun de ces articles de la Discipline, cherchant à savoir dans quelle mesure il a été appliqué jusqu'à présent, et moyennant quel amendement il serait, à l'avenir, plus applicable. Toutefois, je m'empresse de préciser que nous ne sommes nullement tenus de limiter notre travail à une étude détaillée des textes constitutionnels, ni de le commencer par cette étude. C'est en fait* la structure-même de notre Eglise *que nous sommes aujourd'hui appelés à reconsidérer. Nous sommes parfaitement en droit de prendre un recul considérable par rapport à nos institutions actuelles ; je dirai même que c'est le moment ou jamais de faire preuve de hardiesse. A condition, cependant, que nous soyons hardis non pas pour nous singulariser à tout prix en proposant des solutions originales, ni pour renverser des principes parce que l'opinion publique souhaite les voir par terre ; mais hardis seulement pour étudier et comprendre* l'Ecriture sainte, *notre autorité souveraine, et pour chercher à mettre en pratique, en tenant compte des caractères de notre temps, les consignes invariables qu'elle nous propose.*

I. L'existence de l'Eglise est requise par le Nouveau Testament, comme celle de la société nouvelle qui, seule, appartient à Jésus-Christ sur cette terre. Les questions relatives au membre d'Eglise ne sont donc pas accessoires, mais primordiales pour quiconque reçoit l'Evangile.

La première question à examiner en bonne logique est celle de savoir s'il est important ou non qu'il y ait une Eglise, et que l'homme qui a reçu l'Evangile en fasse partie. L'enseignement du Nouveau Testament est, à vrai dire, d'une limpidité parfaite sur ce sujet.

C'est une profonde énigme que de chercher à comprendre comment un nombre impressionnant de personnes, qui se disent chrétiennes et qui lisent la Bible, peuvent en toute sérénité de conscience se dispenser de se rattacher à une Eglise. Non que l'Eglise terrestre soit le but de l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ et de la prédication de l'Evangile. Ce but est d'une part individuel : le salut de chaque croyant ; d'autre part éternel : le recrutement des citoyens du Royaume de Dieu. Mais il ne s'en suit pas que l'Eglise soit une simple société humaine. Elle est le rassemblement terrestre, convoqué par le Seigneur lui-même, de ses rachetés en marche vers leur véritable patrie.

(1) Réuni du 8 au 11 juin 1956 à Royan, le Synode National de l'E. R. F., par sa décision XXIII, a mis à l'ordre du jour des Synodes régionaux de l'automne 1957 la question du *Membre d'Eglise*. Aucune précision n'a été donnée concernant l'angle sous lequel le problème doit être envisagé ; mais en fait il s'agit d'une reprise de l'étude abordée par les Synodes de 1950 et laissée en suspens depuis lors, étude centrée sur la Discipline de l'E. R. F., Chapitre II, Section I, Articles 1 à 5.

Le rapport publié ici fut présenté par le PASTEUR PIERRE LECOMTE au Synode Régional de la XIe Circonscription de l'E. R. F., réuni à Cannes le 24 novembre 1957.

A l'homme qui, le premier, sous l'inspiration du Saint-Esprit, venait de reconnaître en Lui le Christ, le Fils de Dieu vivant (Matt. 16. 15-18), Jésus-Christ a déclaré : "Tu es Pierre, et sur cette pierre *je bâtirai mon Eglise*". Il a ainsi proclamé sa volonté d'*assembler ceux qui croient en Lui* (le mot Eglise, en grec "*ekklèsia*", signifie "assemblée de ceux qui sont appelés", aussi étroitement qu'un architecte assemble des pierres pour construire une maison. Cette image a été reprise par les apôtres, et caractérise un aspect vraiment capital de l'enseignement du Nouveau Testament : déjà sur cette terre, il est impossible d'être chrétien tout seul. Quiconque est associé à Jésus-Christ par la foi doit être associé — par l'amour — aux autres chrétiens dans son Eglise.

"Le Seigneur ajoutait chaque jour à l'Eglise ceux qui étaient sauvés", déclare le livre des Actes (2.47). "Il s'est acquis l'Eglise au prix de son propre sang" (20.28). Et voici ce que l'apôtre Pierre enseigne aux premiers chrétiens dispersés dans l'Asie Mineure : "Approchez-vous de Jésus-Christ, la pierre vivante... et vous-mêmes, comme des pierres vivantes, édifiez-vous pour former une maison spirituelle... Vous êtes le peuple que Dieu s'est acquis afin que vous annonciez les vertus de celui qui vous a appelés des ténèbres à son admirable lumière ; vous qui autrefois n'étiez pas un peuple, et qui maintenant êtes le peuple de Dieu ; vous qui n'aviez pas obtenu miséricorde et qui maintenant avez obtenu miséricorde" (I Pie. 2.4-10). Il n'est pas possible de ne pas constater à quel point les deux choses sont liées : être le peuple de Dieu, avoir obtenu miséricorde.

Avec des explications plus savantes, l'apôtre Paul démontre la même vérité dans l'Epître aux Ephésiens (2. 14-18), à savoir qu'il n'est pas possible à un homme d'être réconcilié personnellement avec Dieu par la Croix de Jésus-Christ sans être, par là-même, uni aux autres hommes qui acceptent la même grâce. Et c'est en somme une illustration du même message qui nous est présentée par les textes, très importants et sur lesquels nous reviendrons, où il envisage l'Eglise comme Corps de Christ.

L'Evangile selon saint Jean est également d'une grande richesse dans ce domaine. Au chapitre 10, il rapporte cette parole significative du Sauveur : "Je suis le bon Berger... Je donne ma vie pour mes brebis. J'ai encore d'autres brebis, qui ne sont pas de cette bergerie ; celles-là, il faut que je les amène ; elles entendront ma voix, et il y aura un seul troupeau, un seul berger" (v. 16). Au chapitre 11 (v. 51), c'est l'évangéliste qui dit : "Etant souverain sacrificateur cette année-là, Caïphe prophétisa que Jésus devait mourir pour la nation. Et ce n'était pas pour la nation seulement, c'était aussi afin de réunir en un seul corps tous les enfants de Dieu dispersés". Au chapitre 15 (v. 5), l'image du Cep et des sarments montre clairement que ceux qui sont unis au Sauveur ne peuvent se dispenser d'être unis les uns aux autres ("A ceci tous connaîtront que vous êtes mes disciples, si vous avez de l'amour les uns pour les autres", 13.35). Au chapitre 17, enfin, nous entendons le Fils de Dieu demander à son Père : "Je te prie pour tous ceux qui croiront en moi par la parole des apôtres, afin que tous soient un et que le monde croie" (v. 21). Cette dernière précision "afin que le monde croie" indique bien que l'union des croyants n'est pas seulement promise pour le futur éternel du Royaume de Dieu, mais aussi ordonnée pour le présent actuel de l'Eglise.

II. Envisagée comme Corps de Christ, l'Eglise est constituée par l'union de tous ceux qui sont attachés à Lui par une foi personnelle et s'engagent activement à Son service.

La hardiesse dont nous sommes libres de faire preuve dans notre réflexion sur la structure de l'Eglise doit s'exercer non seulement envers la formulation littérale de la Discipline de 1938, mais aussi à l'égard de la constitution empirique de nos Eglises actuelles, constitution qui sur bien des points et en bien des lieux est demeurée étrangère à la dite Discipline.

Nous sommes historiquement dans la phase finale d'une longue période de seize siècles pendant laquelle la population de l'Europe et, plus récemment,

celle de l'Amérique, a été de gré, de force ou de guerre lasse, soumise à l'autorité des curés ou des pasteurs au point de pouvoir, avec quelque vraisemblance, être considérée comme une population chrétienne. C'est dans ce climat sociologique que la Réforme du XVIe siècle s'est faite, sans savoir ni vouloir s'en dégager. Ce serait faire preuve de légèreté que de n'être pas attentif aux leçons de l'histoire ; mais ce serait être insoumis à l'autorité de l'Ecriture sainte que de la recevoir seulement par l'intermédiaire des solutions dont elle a été plus ou moins l'ordonnatrice à travers les âges, alors qu'elle doit s'exercer sur nous de façon directe et immédiate.

Au moment d'envisager la question du membre d'Eglise, beaucoup d'esprits posent en principe que l'Eglise est, par définition, une foule indistincte, une "chrétienté", et se demandent s'il est permis ou non de faire une place à part à ceux qui témoignent d'une foi personnelle et s'engagent dans une action bien définie. Sous peine de fausser complètement la résolution du problème, il est indispensable de concevoir clairement que sur le plan du Nouveau Testament les données se présentent dans un ordre rigoureusement inverse.

L'Eglise est, par définition, la communauté des chrétiens résolus, l'union de ceux qui sont personnellement unis à Jésus-Christ par la foi et l'obéissance, personnellement décidés à lui rendre témoignage devant les hommes et à consacrer leur vie à le servir. Est-il légitime ou non d'associer à cette communauté de professants d'autres personnes qui ne sont pas résolument chrétiennes? Telle est la véritable question.

Quelqu'un objectera sans doute que nos Eglises de multitude sont de véritables Eglises du moment que tous leurs membres sont baptisés. Dès les origines, en effet, le *baptême* est l'acte par lequel un homme entre dans l'Eglise, l'attestation de l'efficacité de la grâce de Dieu à son égard. Mais pour le Nouveau Testament le baptême requiert une démarche personnelle et s'accompagne d'une intervention du Saint-Esprit dans la vie du baptisé (sans toutefois que ces divers éléments soient forcément simultanés, ni qu'il y ait entre eux un ordre chronologique rigoureusement fixé).

"Qu'est-ce qui empêche que je sois baptisé ?" demande l'Ethiopien à Philippe qui vient de lui annoncer l'Evangile (Act. 8.36). "Si tu crois de tout ton cœur, cela est possible", répond l'évangéliste. "Je crois que Jésus-Christ est le Fils de Dieu", déclare alors le candidat, à peu près dans les mêmes termes que Pierre sur le chemin de Césarée ; à la suite de quoi il reçoit le baptême. "Que ferons-nous ?" demande la foule évangélisée le jour de la Pentecôte. "Repentez-vous, et que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus-Christ pour le pardon de vos péchés ; et vous recevrez le don du Saint-Esprit", répond l'apôtre Pierre (Act. 2. 37-38). Un autre passage relate même que des Samaritains ont reçu le Saint-Esprit par l'imposition des mains des apôtres un certain temps après avoir été baptisés d'eau, ce qui constitue un fondement biblique de réelle valeur pour la pratique ultérieure de la confirmation (Act. 8. 14-17).

C'est donc bien le baptême qui marque l'entrée d'un homme dans l'Eglise ; mais pour en être membre, il ne peut rester indécis vis-à-vis de la grâce qui lui est offerte, ni demeurer inerte en face du Seigneur qui le réclame à son service, voulant faire de lui un messager de son Evangile au milieu du monde perdu.

Cette qualité de chrétien résolu, requise de la part de tout membre d'Eglise, est soulignée de façon particulièrement vive et claire par les textes des Epîtres de saint Paul traitant du Corps de Christ. Dans Rom. 12 déjà, l'apôtre montre, par l'image du corps et des membres, que les chrétiens sont solidaires les uns des autres, et qu'ils ont chacun une tâche précise à accomplir dans le cadre d'un service collectif du Seigneur.

Mais c'est dans I Cor. 12 que la notion acquiert son développement le plus riche et le plus instructif. Dans l'introduction, au verset 7, il est dit : "A chacun la manifestation de l'Esprit est donnée pour l'utilité commune". D'où il ressort : *primo*, que le membre d'Eglise n'est pas simplement un homme qui

s'associe de lui-même à d'autres hommes pour mettre sa bonne volonté en commun avec la leur, mais un homme à qui Dieu communique son Esprit afin qu'il puisse, en toute circonstance même dangereuse, faire personnellement cette déclaration de foi : "Jésus est le Seigneur" (v. 3) ; *secundo*, que nul ne peut se prétendre revêtu d'un don du Saint-Esprit s'il n'est pas disposé à s'associer aux autres croyants et à faire valoir ce don dans leur seul intérêt et pour la seule gloire du Seigneur.

A cette mention du Saint-Esprit se joignent, au verset 13, celle du Corps, qui domine toute la suite du chapitre, et celle, très importante, du baptême, qui apparaît très nettement comme le sacrement de l'agrégation au Corps, l'acte solennel par lequel un homme est fait membre d'Eglise : "Nous avons tous été baptisés dans un seul Esprit pour former un seul corps, et nous avons tous été abreuvés d'un seul Esprit".

Au verset 27 apparaît enfin la précision essentielle que ce Corps, formé par la réunion des chrétiens, n'est pas un corps quelconque, un organisme social comparable aux autres qui peuvent exister dans l'humanité. L'Eglise n'est pas seulement "corps" : elle est *"Corps du Christ"*. Saint Paul ne dit pas *le* Corps *du* Christ : il n' y a pas d'article dans le texte grec, et nous ne pouvons pas employer en français l'article défini. Saint Paul n'oublie pas que "le" corps du Christ, c'est le corps personnel de Jésus, le corps humain dans lequel il est né, a souffert, est mort et ressuscité pour la Rédemption des hommes, a été élevé dans la gloire céleste d'où il reviendra pour le Jugement Dernier et le Royaume de Dieu.

Si l'apôtre déclare que l'Eglise est Corps de Christ, il faut entendre par là qu'elle forme un organisme vivant qui appartient à Jésus-Christ, un corps dont les membres sont unis les uns aux autres parce qu'ils sont unis à Lui, et sont employés ensemble par Lui pour l'accomplissement actuel de son œuvre, c'est-à-dire la proclamation de sa grâce. C'est certainement là un des enseignements les plus forts de la notion de Corps de Christ pour la question du membre d'Eglise : *Chaque membre d'Eglise doit accepter, en liaison avec les autres, de se laisser employer par le Seigneur vivant pour Lui rendre témoignage*, et d'assumer dans un ministère une part de Son propre ministère.

C'est dans ce sens qu'il faut comprendre la liste des ministères ecclésiastiques donnée aussitôt après, et aussi cette parole en général mal traduite et mal comprise, que saint Paul a écrite dans une autre épître : "J'accomplis ce qui manque des souffrances du Christ dans ma chair pour son corps qui est l'Eglise" (Col. 1.24). Par ce verset, nous parvenons au dernier groupe de textes traitant de l'Eglise Corps de Christ : ceux des Epîtres de la captivité (Eph. 1 et 4, Col. 1 et 2).

La principale précision nouvelle introduite par ces écrits consiste à déclarer que le Seigneur Jésus, actuellement vivant dans la gloire céleste, est Lui-même la tête du corps de l'Eglise. C'est là un enrichissement certain de la notion, mais pas autre chose qu'un enrichissement, qui ne comporte aucune altération ni déviation.

Contrairement à ce que pense le catholicisme romain traditionnel, ces textes n'introduisent pas une vision nouvelle de l'Eglise, qui serait maintenant elle-même "le" véritable Corps personnel de Jésus-Christ, le "Christ mystique" dont parle le Père Prat dans sa *Théologie de saint Paul* (I, p. 359), en sorte qu'il suffirait de se rattacher physiquement à l'Eglise pour être uni à la personne du Sauveur et rendu participant de sa grâce. Ainsi que le montrent non seulement les théologiens protestants, mais aussi un auteur catholique contemporain, non conformiste sur ce point (Lucien Cerfaux, *La Théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, p. 254), pour les Ephésiens et les Colossiens comme pour le reste du Nouveau Testament, c'est l'ordre inverse qui est vrai.

Ces derniers textes soulignent au contraire avec l'éclat le plus vif la nécessité pour chaque membre d'Eglise d'être personnellement uni et soumis au Seigneur Jésus aussi étroitement, aussi totalement que, dans un corps physique, chaque membre est uni à la tête (voir très particulièrement Col. 2. 18-19).

III. Envisagée comme Peuple de Dieu, l'Eglise comprend comme membres non seulement les "fidèles" qui appartiennent à Jésus-Christ de façon consciente et volontaire, mais encore :

1° *les enfants des fidèles ;*

2° *les adultes qui, sans avoir encore pris de décision personnelle à l'égard du Sauveur, acceptent de conformer leur vie extérieure à son enseignement ;*

3° *en principe, les enfants de ces derniers.*

Une recherche scripturaire sur la structure de l'Eglise ne peut être poursuivie dans l'ignorance de l'une des formes fondamentales de l'enseignement biblique : la doctrine de l'*incarnation*. Quand il a entrepris de sauver ses créatures perdues, Dieu n'a pas fait un usage arbitraire de sa toute-puissance. Il n'a pas transporté les hommes de la terre au ciel d'un coup de baguette magique ; Il ne les a pas métamorphosés du tout au tout en un clin d'œil. Il a respecté leur humanité, sans doute pervertie, sans doute atrocement gâchée, qui pourtant, restait toujours son ouvrage.

En la personne de son Fils, Dieu est venu à la rencontre des hommes ; Il est venu habiter dans leur propre chair, dont Il a assumé toute la déchéance avant de l'en affranchir par sa mort et sa résurrection.

Dieu a accepté que son Fils, vrai Dieu dès avant sa venue au monde, vrai Dieu de toute éternité, mette trente ans de vie humaine à devenir un vrai homme ; et c'est pourquoi ce Fils a pu dire en vérité non seulement "je suis *le salut*", mais encore "je suis *le chemin*". C'est pourquoi son Eglise, qu'il a chargée sur la terre d'être son Corps, doit accepter d'être *non seulement le lieu où sont les hommes sauvés, mais encore le lieu où les hommes sont sauvés*, le chemin par lequel le Sauveur vient aujourd'hui à la rencontre des hommes.

Ceci explique que la notion d'Eglise — et de membre d'Eglise — dans le Nouveau Testament ne soit pas aussi simple que nos bons esprits toujours très logiques le souhaiteraient. Il est vrai que la notion qui correspond le mieux à l'enseignement biblique est celle d' "Eglise de professants" ; mais il n'en est pas moins vrai que l'Ecriture sainte soutient et encourage en même temps la notion d' "Eglise de multitude". Car le Nouveau Testament ne présente pas uniquement l'Eglise comme Corps de Christ, union de ceux qui sont attachés au Sauveur ; il la présente aussi comme *Peuple de Dieu*, troupeau placé dans son ensemble, dans sa masse, sous l'autorité salutaire du Bon Berger.

Déjà pendant son ministère terrestre, le Sauveur a accepté d'être accompagné sur les routes de Palestine non seulement par les douze apôtres, ses témoins, ses amis, dont la liste était nettement définie, mais encore par un entourage plus vaste et plus inconstant de simples disciples. "Je ne mettrai pas dehors celui qui vient à moi", a-t-il dit (Jn. 6.37).

Dans le chapitre 20 des Actes (déjà cité), au verset 28, saint Paul nous apprend que le Seigneur a fait l'acquisition de l'Eglise au prix de son propre sang (voir aussi Eph. 5. 22-33). Ce n'est pas par hasard qu'il dit cela de l'Eglise en tant que telle, et non pas seulement de chacun de ses membres. Non qu'il y ait deux manières d'être sauvé ; selon la Révélation qu'il a plu au Seigneur de nous donner dans l'Ecriture sainte, il n'y en a qu'une : accepter par la foi la grâce de Jésus-Christ. Il ne peut être suffisant de se rattacher physiquement à l'Eglise. Mais ce peut être un commencement béni, un premier pas sur le chemin du salut. Ce n'est pas la rigoureuse sévérité qu'elle déploie à sélectionner ses membres, qui fait que l'Eglise appartient au Seigneur ; c'est uniquement le fait qu'Il est mort sur la Croix par amour pour elle, et désormais vivant pour la gouverner.

C'est pourquoi l'Eglise terrestre, l'Eglise peuple du Seigneur, n'a pas à avoir peur d'être plus large que la seule communauté des croyants engagés. Ceux-ci doivent au contraire considérer comme un privilège de voir s'associer à eux d'autres personnes qui, pour diverses raisons, n'ont pas encore pris de décision à l'égard de la grâce de Jésus-Christ. Cette grâce, précisément, leur est offerte avec une netteté particulière du fait que le Seigneur les a admises à vivre à l'intérieur de l'Eglise qui, rappelons-le, appartient à Lui seul.

Ceci ressort également d'un autre passage déjà cité : I Pie. 2. 9-10. "Vous êtes une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple que Dieu s'est acquis". Le choix des expressions ici employées indique nettement qu'il y a analogie entre la situation de l'Eglise dans la nouvelle alliance, et celle du peuple d'Israël dans l'ancienne alliance (voir Ex. 19.5-6). Race, sacerdoce, nation, peuple : ces quatre mots assimilent l'Eglise à des sociétés dans lesquelles on entre plutôt par la naissance que par une décision mûrement élaborée. "Autrefois vous n'étiez pas un peuple et maintenant vous êtes le peuple de Dieu ; autrefois vous n'aviez pas obtenu miséricorde et maintenant vous avez obtenu miséricorde" : l'ordre même de l'énumération suggère, à tout le moins, qu'il est possible d'être dans le peuple de Dieu avant d'avoir personnellement obtenu miséricorde.

Aussi, dès les temps que reflète le Nouveau Testament, temps où l'Eglise n'existait encore qu'à l'état naissant, c'est-à-dire en principe à l'état pur, nous pouvons constater qu'à côté des chrétiens délibérément engagés dans la foi et l'obéissance à Jésus-Christ, la communauté comprenait aussi d'autres membres que nous voyons çà et là désignés par des expressions telles que "les faibles dans la foi", et décrits comme se trouvant encore assez loin de la décision définitive (Rom. 14 ; I Cor. 3.1 ; 8 ; Héb. 5. 11-14).

A chaque époque de son histoire, l'Eglise a certainement une tâche sans cesse renouvelable à accomplir, pour définir sa Discipline et l'adapter aux circonstances dans lesquelles il lui est donné de vivre. Nous ne trouvons pas telle quelle dans le Nouveau Testament la nomenclature des personnes qui peuvent ou doivent être admises dans l'Eglise à côté des chrétiens engagés. Des indications assez nettes apparaissent cependant çà et là.

Au chapitre 2 des Actes (v. 37-42), nous voyons 3.000 personnes se joindre en un seul jour à la petite communauté primitive des 120. Ce n'est pas faire violence au texte que d'affirmer : ces 3.000 n'ont pas tous attendu d'être des chrétiens accomplis pour recevoir le baptême et entrer dans l'Eglise. A ces 3.000, l'apôtre déclare, le jour même, que la promesse — et l'invitation — ne sont pas seulement pour eux, mais aussi pour leurs enfants, qui ont, comme tout naturellement, leur place à l'intérieur de la société nouvelle.

Des enfants, il est de nouveau question au chapitre 7 de la Première aux Corinthiens (v. 12-16), où saint Paul déclare aux membres de l'Eglise : "vos enfants sont saints", — c'est-à-dire : eux aussi sont membres de l'Eglise. Le même bénéfice est accordé dans le même chapitre au conjoint non chrétien d'un membre de l'Eglise, — à condition qu'il ne demande pas à rompre l'alliance. Au chapitre 15 de la même épître (v. 12 et 34), l'apôtre s'indigne de ce que certains membres de l'Eglise de Corinthe ne connaissent même pas Dieu ; sans doute la lettre est-elle en grande partie dictée par le souci de le leur faire connaître ; mais il est intéressant de relever qu'elle cherche à les catéchiser et non à les excommunier.

Les considérations qui précèdent nous semblent désigner assez clairement trois catégories de personnes pouvant être admises dans l'Eglise en vue de la grande décision de la foi, mais sans attendre que cette décision soit prise.

1° Les enfants des fidèles, d'après Act. 2.39 et I Cor. 7.14. Leur admission a-t-elle lieu avec ou sans le Sacrement du baptême ? C'est une autre question. Qu'il me soit simplement permis de dire ici que je pense : avec.

2° Les adultes qui, sans avoir encore pris de décision personnelle à l'égard du Sauveur, acceptent de conformer leur vie extérieure à son enseignement. Ceux qui sont attirés par le style de vie proposé ici-bas par l'Eglise, et pour qui la Loi de Dieu peut être un pédagogue qui conduit à Christ (Gal. 3. 13-24).

3° En principe les enfants de ces derniers, conformément à la parole du Seigneur : "Laissez venir à moi les petits enfants" (Mc. 10.14). Nous disons "en principe" ; la condition est que les parents acceptent que leurs enfants soient librement et assidûment instruits par l'Eglise dans une connaissance sérieuse de l'Evangile.

IV. Cette démarcation d'ordre théologique entre deux catégories de membres d'Eglise doit être observée sans séparation ni confusion. Elle se retrouve nécessairement sur le plan de la Discipline, l'autorité dans l'Eglise devant être exercée, sous l'inspiration du Seigneur Jésus, par le ministère de tous ceux, et de ceux-là seuls, qui lui appartiennent sous leur propre responsabilité.

La distinction "clergé — laïcs" est insoutenable puisque le Nouveau Testament ne prévoit pas de clergé. La distinction "communiants — non-communiants" est spirituellement inadéquate, et insaisissable sur le plan de l'institution. La formule la plus convenable consiste à distinguer les membres responsables et les membres associés ; ou, en d'autres termes : les "membres de l'Eglise" et les "disciples de l'Eglise".

Au seuil de ce quatrième paragraphe plus nettement orienté vers la pratique, nous tenons à préciser que nous n'ignorons pas la douloureuse réalité de la *division* de l'Eglise en plusieurs tronçons séparés, sur le plan mondial et sur le plan local. Nous ne jugeons cependant pas nécessaire de faire intervenir le fait de cette division dans la doctrine du membre d'Eglise, non plus que de recourir ici à une notion extra-biblique et dépourvue de caractères saisissables telle que celle d' "Eglise invisible".

Nous adhérons pleinement à la déclaration formulée dans la Discipline de l'E. R. F. (Chapitre II, Section I, Article premier) : "L'Eglise Réformée de France professe que nulle Eglise particulière ne saurait prétendre délimiter l'Eglise de Jésus-Christ, car Dieu seul connaît ceux qui lui appartiennent. Mais, appelée à rendre témoignage dans les conditions que lui impose la vie concrète d'un organisme ecclésiastique, elle doit nécessairement déclarer quels sont ses membres". Nous estimons parfaitement légitime, de la part d'une Eglise particulière, de chercher de façon autonome à définir ses propres membres conformément à l'enseignement du Nouveau Testament. Nous pensons même que cette recherche, entreprise à l'intérieur de chaque Eglise existante, serait, conjointement avec la prière, une excellente voie vers l'unité.

Précisons encore qu'en s'orientant dans cette direction, l'Eglise Réformée de France reconstituée en 1938 n'a fait que suivre un mot d'ordre de son premier fondateur. En effet, en dépit du cadre éminemment multitudiniste au milieu duquel il a dû accomplir son œuvre, JEAN CALVIN n'en a pas moins écrit, dans l'*Institution Chrétienne*, les lignes significatives que voici :

"Il est vrai que le privilège appartient au Seigneur seul, de savoir lesquels sont les siens, comme dit saint Paul... Toutefois, parce que le Seigneur voyait nous être utile de savoir lesquels nous devons tenir pour ses enfants, il s'est accommodé à cet endroit de notre capacité. Et d'autant qu'il n'était besoin en cela d'une certitude de foi, il a mis au lieu un jugement de charité, selon lequel nous devons reconnaître comme membres de l'Eglise tous ceux qui, par confession de foi, par bon exemple de vie et participation aux sacrements, avouent un même Dieu et un même Christ avec nous" (*I.C.* 41, chapitre IV, p. 128 du 2e volume).

Poursuivons à présent notre propre recherche. Nos paragraphes II et III ont exposé que l'Eglise, telle qu'elle existe en fait sur la terre dans la période qui s'étend de l'Ascension au retour du Sauveur comporte nécessairement deux catégories de membres : ceux qui appartiennent au peuple de Dieu sans appartenir au corps de Christ, et ceux qui trouvent place dans l'un et l'autre.

Il serait intéressant de montrer, par une étude historique, comment certaines Eglises se sont préoccupées uniquement d'être le corps de Christ sans vouloir être le peuple de Dieu (Eglises dites de professants), tandis que d'autres se sont contentées plus modestement — trop modestement — d'être le peuple de Dieu sans vouloir se soucier de la vocation pourtant biblique du corps de Christ (Eglises dites de multitude). Pour ne parler que du siècle dernier, à la première catégorie se sont rattachées entre autres l'Eglise méthodiste et l'Eglise libre, à la seconde l'Eglise réformée, alors enlisée dans l'équivoque du Concordat.

Il ressort de tout ce qui précède que, pour être fidèle à la volonté de son divin Chef, l'Eglise doit consentir à être à la fois l'un et l'autre : et corps de Christ, et peuple de Dieu. Sa vocation est de constituer la communauté originale dans laquelle le Sauveur unit, de façon aussi étroite et mystérieuse que sont unies en lui-même la divinité et l'humanité, d'une part ceux qu'il a déjà sauvés, d'autre part ceux qu'il veut sauver.

La précision proposée pour le mode d'union des deux natures de Jésus-Christ par une ancienne confession de foi chrétienne, celle du Concile de Chalcédoine, nous semble ici s'appliquer assez exactement : *sans séparation ni confusion*. La véritable place de l'Eglise de professants n'est pas à l'extérieur mais à l'intérieur de l'Eglise de multitude qu'elle est chargée de réveiller quand elle existe, et de constituer autour d'elle par sa prédication en milieu non-chrétien. Et inversement l'Eglise de multitude doit accepter de bon cœur que ne soient pas confondus dans un nivellement par le bas ceux de ses membres qui ne savent pas encore pourquoi ils le sont, et ont en premier lieu à l'apprendre, et ceux qui, le sachant déjà, sont prêts à assumer des tâches précises.

L'une de ces tâches est le témoignage qui doit être rendu au Sauveur dans le monde. La communauté ne saurait prendre à son compte le témoignage public de l'un de ses membres, qu'à condition qu'il en soit clairement expliqué en privé devant elle (voir Gal. 2. 1-10). La confession de foi devant l'Eglise et devant le monde sont sans doute deux réalités distinctes, mais elles sont indissolublement liées.

Une autre tâche essentielle, réservée aux seuls membres déjà éprouvés, est celle du *gouvernement de l'Eglise*.

Le Seigneur Jésus est le seul chef de l'Eglise ; mais la question importante à élucider est celle de savoir comment il a voulu que s'exerce son autorité. Il aurait théoriquement pu instituer un régime de monarchie absolue, en déléguant ses pouvoirs à un pontife infaillible, selon le système romain. Il ne l'a pas fait, et a institué au contraire un régime démocratique, toujours selon ce grand dessein de la miséricorde divine, qui est de ne pas "mater" les hommes ni les mettre au pas, mais de les sauver en restaurant dans toute sa grandeur leur dignité inaliénable d'image et de partenaire de Dieu. (Matt. 18.20 ; 23.8-12 ; I Cor. 5.4).

Il nous a accordé cet immense témoignage de confiance, de penser que sur la base de la Révélation biblique et sous l'inspiration du Saint-Esprit, son autorité peut aussi bien s'exercer à travers les délibérations et les votes de l'assemblée des croyants, que par l'organe des décrets humiliants que dicterait en son nom un ambassadeur infaillible et unique.

Seulement, vous comprenez bien que noblesse oblige ! Il ne serait pas sérieux de la part de l'Eglise de déclarer qu'elle est gouvernée par le Seigneur à travers les délibérations de ses membres, si elle ne réserve pas le droit de vote à ceux-là seuls qui déclarent — sous leur propre responsabilité — être les rachetés et les serviteurs du Seigneur.

Il est beau de la part d'une assemblée d'Eglise que ses décisions soient ponctuées de la fière formule du chapitre 15 des Actes (22 à 29) : "Il a paru bon au Saint-Esprit et à nous" ; encore faut-il que tous ceux qui ont pris part au vote sachent qu'il y a un Saint-Esprit, et puissent témoigner qu'ils sont eux-mêmes revêtus de son inspiration. Avoir été abreuvé du Saint-Esprit, c'est la condition même à laquelle un homme peut être considéré comme membre du corps de Christ (I Cor. 12.13).

Quant à ceux qui, d'eux-mêmes, ne se reconnaissent pas assez avancés spirituellement pour prendre la responsabilité d'une confession de foi personnelle, ils ne sont en aucune façon tenus à l'écart de la vie de l'Eglise. Celle-ci doit mettre son point d'honneur à les entourer avec amour, à s'occuper de leur instruction biblique et de leur affermissement spirituel. Ils doivent simplement reconnaître eux-mêmes qu'ils ne sont pas encore mûrs pour prendre part à sa direction "au nom du Seigneur".

La question pratique qu'il est indispensable de résoudre, c'est de savoir où se situe la démarcation, au sein d'une Eglise existant réellement sur la terre. La solution la plus simple est celle d'un clergé, d'une corporation privilégiée de prêtres chargés d'administrer les affaires de l'Eglise à la place des autres membres. Mais cette solution se heurte sur le plan scripturaire à une double impossibilité : le Nouveau Testament ne prévoit aucun clergé puisqu'il connaît aucun intermédiaire entre Jésus-Christ et les hommes (I Tim. 2.5), aucun autre sacrifice que celui accompli une fois pour toutes par le Seigneur sur la Croix : (Héb. 7.18 ; 10. 1-18) ; il exclut la notion-même d'une corporation privilégiée, dans la mesure où elle ne coïncide pas avec l'ensemble des fidèles qui confessent leur foi.

Certains ont alors proposé que soient comptés comme fidèles confessant leur foi tous les membres de l'Eglise qui prennent part au repas de la communion. Ce point de vue s'appuie sur la parole de saint Paul à ceux qui communient : "Vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne" (I Cor. 11.26). Nous pensons pour notre part que tous les croyants qui acceptent personnellement Jésus-Christ pour Sauveur et pour Maître doivent, en effet, lui rendre témoignage en prenant part à la sainte cène chaque fois qu'elle est célébrée ; mais nous ne pensons pas que la sainte cène soit réservée seulement à ceux-là.

La seule condition à remplir pour communier est d'être en état de discerner le corps et le sang du Seigneur (I Cor. 11.29), c'est-à-dire de savoir que le pain représente son corps brisé pour nos péchés, et le vin son sang versé pour notre salut. Il est possible de savoir cela, et d'en être encore aux tout premiers balbutiements de la foi. Ce qu'il faut déduire de telles instructions, c'est que la sainte cène est très certainement offerte aussi à ceux qui sont encore faibles dans la foi, précisément comme moyen de se fortifier : aussi bien aux enfants encore jeunes qu'aux adultes ne prêtant l'oreille que depuis peu de temps à la bonne nouvelle. La liste de tous ceux-là ne peut coïncider avec celle des chrétiens résolus. Il est matériellement impossible de la dresser, ce dont il faut se réjouir comme d'un signe de la vitalité de l'Eglise.

Mais deux textes au moins nous donnent des indications assez précises sur les conditions à remplir pour faire partie de la fraction active et dirigeante de la communauté de l'Eglise. Au chapitre 20 du Livre des Actes (v. 17 et 28), il nous est dit que c'est aux *anciens* de l'Eglise d'Ephèse que l'apôtre Paul a déclaré : « Prenez garde à vous-mêmes, et à tout le troupeau sur lequel le Saint-Esprit vous a établis "évêques" (surveillants), pour *paître l'Eglise du Seigneur*, qu'il s'est acquise par son propre sang ». Et, dans un sens extrêmement proche, l'apôtre Pierre déclare de son côté, dans sa Première épître (5.1-5) : "Voici les exhortations que j'adresse aux anciens qui sont parmi vous : paissez le troupeau de Dieu qui est sous votre garde... ; et de même, nouveaux, soyez soumis aux anciens".

En qui faut-il, à l'heure actuelle, reconnaître des "anciens" à qui le Seigneur confie la conduite de son troupeau ? Pas du tout dans les membres d'un clergé séparé du reste des hommes ; pas uniquement, non plus, dans quelques personnages revêtus d'une charge qui les met à part des autres croyants, tels que les pasteurs et les conseillers presbytéraux. Saint Pierre distingue "*presbuteroï*", les plus anciens, de "*néôteroï*", les plus nouveaux. *Les anciens*, ce sont simplement *ceux qui ne sont pas trop nouveaux*, pas trop débutants dans la foi, ou pas trop demeurés en enfance spirituelle : ce sont les membres normaux de l'Eglise, ceux qui le sont en sachant pourquoi et qui peuvent le dire ; ceux qui sont *capables de répondre* à qui leur demande des explications sur leur foi et sur leur conduite. Les anciens, ce sont, en somme, ceux qui remplissent la condition posée aussi par l'apôtre Pierre (3.15). "Sanctifiez dans vos cœurs Christ, le Seigneur, étant toujours prêts à répondre, avec douceur et respect, à quiconque vous demande raison de l'espérance qui est en vous".

Ceux à qui appartient au nom du Seigneur la tâche de gouverner son Eglise, ce sont les membres capables de donner une réponse (positive, bien sûr), de déclarer consciemment leur attachement à Jésus-Christ, devant la

communauté et devant le monde. Rien ne s'oppose, vraiment, à ce qu'ils soient appelés *Membres Responsables ;* ce qualificatif est, au contraire, tout indiqué, de par son étymologie-même.

De ceux-là, il est possible de dresser une liste (toujours ouverte, assurément), et possible ainsi de savoir sur qui l'Eglise peut compter comme membres actifs et fidèles. Pour savoir qui est capable de donner la réponse, il n'y a pas de meilleur moyen que de poser la question à tout le monde, dans le peuple de Dieu. Il s'agit seulement de se montrer délicat pour accueillir des réactions psychologiques dont la sensibilité sera souvent grande, de s'entourer avec cela de quelques garanties élémentaires dans l'ordre disciplinaire, et aussi de se souvenir qu'un peu de persévérance est nécessaire pour que parvienne à sa majorité une institution encore toute jeune.

Ne sous-estimons pas un avantage pratique du système : il garantit la direction de l'Eglise du risque d'une intrusion politique ou idéologique intempestive. Soyons également conscients de la valeur pédagogique certaine des engagements demandés : celui qui a éprouvé des scrupules à se lier publiquement envers Jésus-Christ, puis a pu vaincre ces scrupules, a certainement franchi une étape spirituelle de première grandeur.

Si la question est bien posée, elle est pour tous ceux qui se rattachent de près ou de loin à l'Eglise l'occasion de faire le point, de procéder à un examen de conscience à coup sûr profitable ; et puis de décider et de dire s'ils sont ou non capables de donner une réponse à la question centrale de l'Evangile : Jésus-Christ est-il pour toi le Sauveur et le Maître ?

Ceux qui répondent "oui" sont inscrits comme Membres Responsables, et participent à la direction et au ministère de l'Eglise ; quant aux autres, ils ne sont en rien abandonnés ou négligés. "Membres associés, Disciples de l'Eglise", ou autre chose encore, il faudra leur trouver un nom. Mais ce n'est pas ce qui compte le plus. Ce qui compte le plus, c'est qu'ils se sachent déjà et pleinement chez eux dans le troupeau dont Jésus-Christ est le Berger, et que pourtant rien ni personne ne leur dissimule jamais la gravité ou la richesse de la question qui leur demeure posée : Je suis le Fils de Dieu, mort et ressuscité pour l'amour de vous ; "et vous, que dites-vous que je suis ?".

PIERRE LECOMTE, *Marseille.*

Rapport sur l'Eglise et les malades (1)

Lorsque des médecins sont appelés à parler en public de leur profession, ils ne peuvent le faire en conscience qu'avec une grande humilité. La grande presse insiste à l'envi sur les remarquables conquêtes techniques de la médecine moderne. La recherche fébrile dont la connaissance de l'homme est l'objet, recherche dont les fruits sont souvent spectaculaires, tend à masquer le caractère définitivement imparfait de l'"art" médical. Car c'est bien d'un "art" qu'il s'agit, c'est-à-dire d'une activité spontanée, individuelle, unique, ne se reproduisant jamais dans des conditions identiques. La

(1) Le Conseil Régional de la VIIe Circonscription de l'E.R.F. a estimé qu'il était utile qu'un membre du Corps médical fût associé à l'étude de la question "L'Eglise et les malades". Cette question touche en effet de très près le corps médical et l'étude des relations de l'Eglise avec des malades ne saurait être traitée en marge de l'étude des relations, avec l'Eglise et avec les malades, de ceux qui sont, par fonction et par vocation, chargés de lutter contre la maladie. C'est donc au titre de médecin et au nom de quelques confrères des Eglises de la Région, qui s'étaient réunis en séance de travail, que le DOCTEUR GEORGES MOREAU a présenté ce rapport au Synode Régional qui s'est tenu à Roquecourbe, en novembre 1957.

médecine n'est pas une science appliquée. C'est dire tout ce que le maniement des corps a d'incertain et de délicat, au même titre que celui des âmes. C'est dire aussi la nécessité où nous nous trouvons, nous médecins, de chercher ailleurs que dans la science, fût-elle en progrès constants, le fondement de notre activité et d'écouter ce que nous dit l'Evangile de l'homme, de la maladie, de la guérison.

I. Introduction générale

De la maladie.

a) La définition de la maladie et des malades dépasse singulièrement dans la Bible le cadre que leur assigne le sens commun. La maladie est en effet l'acheminement plus ou moins rapide de la créature vers la mort. A ce titre, elle est, comme la mort, une conséquence directe du péché et de la chute. Dieu dit : "Le jour où tu mangeras du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, tu mourras certainement" (Gen. 2.17). Ainsi toute la création pécheresse est solidaire de cette condamnation et la maladie est un signe du péché du monde.

Il est remarquable de constater combien cette définition biblique de la maladie supplée à l'impossibilité où nous sommes, de définir rationnellement la maladie et la santé. Nous savons trop bien que des malades, souvent gravement atteints, n'ont aucune conscience de leur maladie et n'ont jamais consulté. Nous savons aussi que bien des gens ont le sentiment d'être atteints de maladies qu'ils n'ont pas et se comportent néanmoins comme des malades. Oui, la seule définition valable de la maladie est bien que le "ver du péché" est dans le "fruit" de la création depuis la chute et que toute créature porte en elle la source de la maladie.

b) Cependant, nous dit l'Evangile, le péché d'un être malade ne peut pas, à l'occasion d'une maladie ou d'un accident, lui être imputé. Ni l'infirmité de l'aveugle de naissance (Jean 9), ni la chute meurtrière de la tour de Siloë (Luc 13), ni la mort tragique des victimes de Pilate (Luc 13) ne peuvent être considérées comme de justes châtiments frappant des pécheurs notoires.

Même si apparemment la responsabilité du malade est évidente ; si par imprudence, intempérance ou tout autre cause, il est manifestement à l'origine de sa maladie, il faut toujours dissocier, à l'échelle de la personne, l'état de péché de l'état de maladie. Le malade est un pécheur, bien sûr, mais sa maladie n'a pas le caractère d'une rétribution personnelle (2).

De la guérison.

a) La guérison d'un malade est toujours le signe d'une victoire de Dieu sur l'œuvre de Satan, un signe de la volonté de rédemption de Dieu pour toutes ses créatures et une annonce de sa victoire définitive. "La volonté de Dieu n'est pas la mort du pécheur mais sa conversion et sa vie. C'est pourquoi la maladie, comme la mort qu'elle entraîne, est destinée à disparaître. Elle est une réalité caractéristique de l'état de péché et destinée à être vaincue avec lui" (3). Le Messie s'est chargé de nos maladies et de nos douleurs et "c'est par ses meurtrissures que nous avons la guérison" (Esaïe 53). C'est le message de Jésus-Christ aux envoyés de Jean-Baptiste (Luc 7) : "Les aveugles recouvrent la vue, les boiteux marchent, les lépreux sont nettoyés, les sourds entendent, les morts ressuscitent et l'Evangile est annoncé aux pauvres". La guérison est donc étroitement associée à la prédication de l'Evangile et à l'annonce du salut. Le paralytique porté par ses amis sur son petit lit est "guéri" dès le moment où Jésus

(2) Une maladie ou une infirmité peuvent cependant être liées à une désobéissance ou à un doute précis (cf. la stérilité de la femme d'Abimélec, Gen. 20.18 ; l'enfant de David, II Samuel 12.15 ; Achazia, II Rois 1. 2-17 ; Guéhazi, II Rois 5.27 ; Joram, II Chroniques 21. 15,18 et 19 ; Zacharie, Luc 1.20 ; Hérode Agrippa, Actes 12.23 ; le magicien Elymas, Actes 13.11).

(3) Hébert Roux, *Vocabulaire biblique*, p. 163.

lui dit "Mon ami, tes péchés te sont pardonnés", avant même que, pour confondre l'incrédulité des hommes, il ne donne l'ordre au paralytique de se lever et de marcher (Luc 5).

b) Toutefois, de même qu'il n'y a pas correspondance individuelle entre la maladie et le péché, de même il n'y a pas de correspondance individuelle entre la guérison et le salut. Dans l'Evangile, l'association des deux est fréquente mais pas constante. Des dix lépreux que Jésus guérit, un seul devient un être pardonné et sauvé (Luc 17). Chez les neuf autres, la guérison n'a été suivie d'aucun renouveau spirituel.

c) De façon générale, dans l'Evangile, la guérison apparaît :

1. Soit comme le fruit d'un acte de foi dans la toute-puissance du Sauveur, de la part du malade lui-même — la femme malade arrache par la foi sa guérison à Jésus, on oserait presque dire à l'improviste (Luc 8) — ou de la communauté qui entoure le malade — le serviteur du centurion et la fille de Jaïrus (Luc 7 et 8).

2. Soit comme une décision gratuite de Jésus vis-à-vis d'un malade dont il contemple la souffrance, afin que la gloire de Dieu soit manifestée. C'est ainsi que Jésus ressuscite le fils de la veuve de Naïn (Luc 7), qu'il guérit la femme impotente un jour de sabbat (Luc 13). C'est ainsi que Pierre et Jean guérissent l'infirme mendiant à la porte du Temple (Actes 3).

Du malade.

A la lumière de ces notions, nous pouvons essayer de discerner quelle est la situation particulière du malade, situation qui est incontestablement voulue par Dieu.

a) Nous dirons d'abord que si dans l'absolu de la vérité biblique, sainteté et santé ne sont pas dissociables, le malade pécheur peut recevoir dans sa maladie même, les signes d'une alliance de grâce. L'homme n'a pas besoin d'être en santé pour vivre de la grâce de Dieu. C'est le message de l'apôtre Paul (II Cor. 12). L'épreuve et la maladie peuvent ainsi avoir une valeur éducative. Depuis la Croix, toute souffrance humaine sera accueillie dans la perspective d'une communion avec le Christ (Col. 1.24).

b) Cependant, seule la souffrance du Christ est rédemptrice et il n'est pas question de faire du désordre physique ou psychique la condition d'un témoignage efficace. Il ne faut pas confondre *l'acceptation* passive, même courageuse, de la souffrance et *le martyre* qui est une démarche positive envers l'obligation de souffrir pour la vérité.

En résumé, il n'y a pas de joie chrétienne par la souffrance.

II. Relations entre le malade, le médecin et la communauté

Pour clarifier au maximum les problèmes pratiques posés par notre sujet, et dans un souci de schématisation peut-être excessif, nous mettrons en présence trois entités différentes : le malade, le médecin, la communauté. La dissociation entre le médecin et la communauté devrait ne pas être nécessaire. Ce seraient les conditions idéales où le médecin serait parfaitement intégré à la communauté. Cependant cette assimilation ne peut pas être faite pour le moment, car de nombreux médecins ne font pas partie de l'Eglise ou ne superposent pas leur appartenance à l'Eglise à leur activité professionnelle. Il faut donc, pour ne pas être artificiel, laisser subsister cette triade : malade, médecin, Eglise, et envisager leurs relations deux à deux.

Sur les relations médecin-malade.

Ce sont les nombreuses questions de l'éthique professionnelle du médecin qui se posent. Nous ne pouvons indiquer ici que quelques jalons.

1) Le médecin est chargé de protéger la vie et de lutter contre la maladie.

(a) Il s'associera à tous les efforts faits pour prévenir la maladie : prophylaxie, hygiène, médecine sociale et préventive, éducation sanitaire. Il devra savoir prendre dans ce sens des initiatives hardies, et des positions fermes, souvent combattues.

(b) La maladie est une chose mauvaise en soi. Elle n'a rien de respectable et doit être combattue. Au sens où l'entendait Pascal, le malade peut faire un "bon usage" de sa maladie. Mais, même si celle-ci est l'occasion d'un relèvement moral ou spirituel, le médecin ne peut accepter de la tolérer. Si par ignorance, par lassitude ou par doute, il prive son malade d'un geste nécessaire à la guérison, il trahit sa mission.

(c) La personne, créature de Dieu, est plus sacrée que la santé. La lutte contre la maladie, dont nous venons de souligner les exigences, ne peut prendre le pas sur le respect de la personne et de la vie. Les moyens d'exploration, les thérapeutiques médicales ou chirurgicales seront mis en œuvre non seulement en fonction de la maladie mais du malade tout entier. Chaque traitement appliqué, même s'il s'agit d'une méthode classique, est une expérimentation et fait courir un risque. Le médecin sera toujours conscient de la puissance de ses moyens, devant lesquels le comportement du malade a toujours quelque chose d'imprévisible. Une connaissance profonde du terrain est donc indispensable. C'est pourquoi le médecin défendra le caractère individuel de la médecine et le respect de la personne contre les empiètements des institutions de santé.

2) Les frontières de l'activité médicale débordent la médecine organique. Les désordres psychiques et leurs incidences somatiques éventuelles sont à l'ordre du jour et l'accord est fait sur leur importance. C'est la cure de ces désordres qui pose un problème. Là aussi le respect de la personne, créature de Dieu, est au premier plan. Devant un problème psycho-affectif ou psychosocial, le médecin ne doit pas s'en tenir à la solution de facilité qui consiste à prescrire quelques drogues "tranquillisantes" ou sédatives. Le problème doit être abordé au fond.

Mais inversement, le médecin n'a pas le droit de chercher à susciter systématiquement la confession de tout ce qui peut éclairer le substratum affectif de son malade. Il ne le peut que s'il est résolu à consacrer le temps nécessaire à une psychothérapie qui soit une véritable rencontre. Apaiser le désespoir ou l'angoisse d'un malade inquiet, traiter un état névrotique ou de simples "fonctionnels", coûte en don de soi-même beaucoup plus cher que la rédaction d'une ordonnance.

3) Dans ses relations avec le malade, le médecin peut être amené à taire ou à masquer tout ou une partie de la vérité. C'est quelquefois par lâcheté, le plus souvent par conviction. Il considère comme son devoir de cacher un diagnostic alarmant, un pronostic sombre. Cette question est souvent débattue et elle ne saurait avoir de solution générale.

L'annonce de l'Evangile et de la résurrection du Christ ne requiert pas que le malade "perdu" soit plongé dans la tragique réalité de sa mort prochaine. Le respect de la personne impose d'éviter l'angélisme désincarné et les révélations bouleversantes que bien des malades ne sont pas prêts à supporter ni moralement, ni spirituellement.

Sur les relations médecin-communauté.

Ces relations sont actuellement extrêmement lâches et le plus souvent médecin et communauté s'ignorent, alors qu'ils pourraient utilement collaborer en certaines circonstances.

1) *Le médecin* (a) aura auprès de la communauté le rôle difficile de lien entre la science et la grâce, entre l'humanisme et la foi.

(b) Il rappellera à l'Eglise que la médecine est un don de Dieu : "C'est une honte qu'il faille débattre avec ceux qui s'appellent Chrétiens et veulent être estimés tels, qui plus est veulent faire les docteurs, d'une chose qui de tout temps a été résolue entre les païens. Car cela a été une sentence commune

entre eux, que la médecine est un don de Dieu. Je dis et, qui plus est, je prouve qu'elle est venue de Dieu, en tant que c'est une science de bien user des créatures qu'il nous donne, selon les nécessités auxquelles il nous assujettit" (4).

(c) Il mettra l'Eglise en garde contre la recherche systématique des prodiges. "Les miracles ne sont pas l'accompagnement nécessaire et la pierre de touche de la foi" (5).

(d) Il refusera les positions extrêmistes des Pentecôtistes et de la Science Chrétienne dont la guérison par la prière ou par la foi est devenue le trop exclusif message.

(e) Il défendra le caractère irremplaçable de la médecine, avec fermeté mais aussi avec humilité, face à toutes les tentatives de cure qui seraient systématiquement extra-médicales.

2) *L'Eglise*, inversement, exercera son témoignage auprès du médecin :

(a) Elle rappellera au médecin ce qu'elle croit de la guérison, comme signe de la grâce de Dieu. Selon la phrase célèbre d'Ambroise Paré, c'est le médecin qui soigne mais c'est Dieu qui guérit.

(b) Elle mettra le médecin en garde contre la tentation de trop se fier à ses moyens techniques et de ne faire des concessions aux méthodes irrationnelles que dans les cas qui tournent mal.

(c) Elle l'avertira du soutien permanent que la prière de l'Eglise lui apporte dans le combat qu'il mène contre la maladie.

(d) Elle refusera d'être considérée par les médecins comme étrangère aux domaines de la maladie et de la guérison.

(e) Elle défendra le caractère irremplaçable de la consolation évangélique, de la sollicitude fraternelle et de l'annonce du pardon, reçues dans l'Eglise.

3) *Médecins et pasteurs* (a) pourront collaborer pour la solution de nombreux problèmes psychologiques ou psycho-sociaux. La cure d'âme et la psychothérapie pourront avoir des actions convergentes souhaitables et fructueuses. Mais il est toujours indispensable que cette action soit concertée et préparée dans chaque cas individuel afin d'éviter les initiatives divergentes, parfois désastreuses. Cette préparation requiert la mise en commun de données relatives au malade mais elle ne délie ni le pasteur ni le médecin de son secret professionnel.

(b) Il semble d'ailleurs que dans la situation présente, médecins et pasteurs aient un assez long cheminement à faire pour se comprendre. Bien sûr, il n'est pas question de transformer les pasteurs en psychanalistes, et les médecins en dogmaticiens. Cette mutation n'est pas souhaitable. Par contre, il est urgent que l'Eglise prenne conscience *sur le plan pratique* de l'actualité des questions de psychologie appliquée.

Sur les relations malade-communauté.

1) Les relations du malade avec la communauté de l'Eglise posent des problèmes théologiques et pratiques très délicats.

La situation particulière du malade est celle d'une personne marquée d'une épreuve qui lui est strictement propre et qui ne peut en fait être partagée. Alors que des sentiments, tristesse ou joie, peuvent être communautaires, la maladie est incommunicable et de ce fait elle est cause d'isolement et de repliement. De plus, par sa nature même, elle est une source de gêne vis-à-vis de laquelle les sentiments fraternels ne dispensent pas de la délicatesse et de la discrétion.

Il est vrai que de nombreux malades sont installés dans leur maladie, l'ont acceptée, en parlent avec facilité, voire avec complaisance, Mais là aussi, nous devons être attentifs et ne pas manquer de percevoir, derrière cette façade, une solitude intérieure que nous aurons beaucoup de mal à pénétrer.

(4) JEAN CALVIN, *Op. Calv. VIII*, p. 246.
(5) ANDRÉ SCHLEMMER, *Foi et Médecine*, p. 11.

Notre communion aux souffrances des autres est toujours marqué par le péché qui nous empêche d'entrer dans une véritable *sympathie*.

2) La première tâche de l'Eglise est de lutter contre cet isolement. Et là, il n'est pas nécessaire, et même il n'est pas souhaitable que la communauté pénètre dans les mystères de la maladie. Il n'est pas nécessaire et même il n'est pas souhaitable que cette communauté soit trop nombreuse : quelques personnes, au plus, peuvent faire œuvre utile auprès d'un malade.

3) Par quels moyens l'Eglise va-t-elle manifester la réalité du Corps du Christ ?

(a) Par les œuvres d'une saine charité évangélique.

(b) Par l'annonce de la Parole de Dieu et de la grâce qui est en Jésus-Christ.

(c) Par la prière. C'est là un ministère fondamental de l'Eglise auprès des malades. L'Eglise doit prier pour les malades : trop de promesses sont liées dans l'Evangile à la prière fervente pour que ce ministère soit négligé. Cette prière pour les malades doit être générale et permanente. L'Eglise ne sera prête à prier pour chacun dans un instant donné que si elle a appris à prier pour tous et à tout moment. La prière de l'Eglise ne sera pas réservée aux situations périlleuses, comme si la foi n'avait à intervenir que quand tout le reste a échoué. Elle ne sera pas seulement mise au bénéfice des notabilités spirituelles de nos paroisses mais de tous, en particulier des membres périphériques. Si, dans la prière collective de l'Eglise, telle ou telle personne *désignée* fait l'objet d'une intercession particulière, cette intercession doit être circonscrite par une intercession générale ; car chacun de ceux qui portent secrètement leur épreuve doit pouvoir se sentir également soutenu.

Entre le parti pris de non-exaucement dans lequel beaucoup de nos Eglises sont installées et une conception trop décisive de la prière où la ferveur serait immédiatement comblée, la communauté n'aura qu'à renouveler par la prière sa confiance en la libre justice et la grâce de Dieu.

(d) Par l'administration des sacrements aux malades, et en particulier par l'usage de la Communion donnée à ceux qui ne peuvent se joindre à la communauté de l'Eglise. Car des promesses de conservation et de soutien sont liées aux sacrements, non seulement pour les âmes mais aussi pour les corps et les esprits.

Dans ces activités diverses, nous restons dans le domaine des moyens d'action classiques, pourrait-on dire, de nos Eglises. Mais peut-être ne sont-ils pas toujours mis en œuvre et nous appelons de tous nos vœux un réveil de nos communautés paroissiales dans le sens d'une animation plus fervente de ces moyens.

(e) Faut-il aller au-delà ? Quel usage l'Eglise doit-elle faire de gestes spécifiques tels que l'imposition des mains et l'onction d'huile ? Si nous relisons le texte de Jacques (5. 13-17), nous pouvons faire les remarques suivantes :

— L'Eglise est attentive à la sollicitation du malade qui prend l'initiative de l'appeler. Bien sûr, il appartient à l'Eglise de préparer et de provoquer elle-même cette initiative par son action antérieure, mais l'intervention de la communauté répond à une démarche première de la foi.

— Le geste de l'onction est associé à la prière et c'est à cette dernière que répond la guérison.

— La guérison du malade n'est pas dissociée de son pardon et de son salut. Or l'Eglise ne peut affirmer qu'elle détient *dans l'instant*, le pouvoir de rendre manifestes cette guérison et ce salut. Elle est le témoin de la puissance de Jésus-Christ, mais elle ne peut lier la volonté de Dieu.

C'est pourquoi nous pensons que l'Eglise ne devra user de ces moyens qu'avec un très grand discernement.

GEORGES MOREAU, *Toulouse*.

Bibliographie

Bible

A. Robert et A. Feuillet, *Introduction à la Bible,* Volume I : Introduction Générale et Ancien Testament, par P. Auvray, A. Barucq, E. Cavaignac, H. Cazelles, J. Delorme, A. Gelin, P. Grelot, A. Lefèvre, Mgr H. Lusseau, Desclée & Cie, Tournai 1957, 880 pages.

Dans ce flot actuel de livres destinés à nous initier à la lecture de la Bible, est parue une grande Introduction à la Bible en deux tomes, faite par une équipe de professeurs d'Ecriture sainte. Ce système, actuellement de plus en plus répandu, de confier un tel travail à plusieurs auteurs s'avère excellent, car on évite ainsi le caractère trop personnel (et par cela souvent assez hypothétique) des grandes introductions d'autrefois. Tout en n'entrant pas trop dans les multiples questions de détails, ce livre veut être une introduction "scientifique" pour aider les théologiens ou les étudiants. Mais le style est pourtant resté assez simple et les auteurs ont su se limiter autant que possible, de sorte que ce livre est, certainement aussi, accessible à tous ceux qui préparent des prédications ou des études bibliques ; une telle introduction leur sera même très nécessaire.

Tous les problèmes sont abordés ; dans l'introduction générale sont traitées les questions de l'inspiration, du canon, de la critique textuelle, littéraire et historique, et de l'interprétation catholique de la Bible ; vient ensuite l'introduction aux différents livres de l'Ancien Testament, précédée d'une étude sur le cadre historique de la Bible et suivie d'un exposé sur la formation de l'Ancien Testament. Les parties sur le Pentateuque (par H. Cazelles) et sur les prophètes postérieurs (par A. Gelin) sont particulièrement remarquables. Partout on a tenu compte très sérieusement de la lecture chrétienne de la Bible et des problèmes qu'elle pose (cf. l'exposé remarquablement clair et simple de P. Grelot). F. S.

Pierre Guichou, *Les Psaumes commentés par la Bible* (Ps. 1-50), Le Cerf, Paris 1958 (L'esprit liturgique, 14), 300 pages.

Après un très rapide commentaire qui dégage le sens du psaume et de ses différentes parties, l'auteur retient le thème principal et montre brièvement, par des citations du Nouveau Testament, comment il s'applique au Christ et aux fidèles. Par les cinq ou six pages très sobres qu'il donne ainsi sur chacun des cinquante premiers psaumes, ce livre pourra approfondir notre prière, sans l'encombrer. Il s'adresse au peuple de l'Eglise et nous paraît mériter d'être largement utilisé. P.-Y. E.

Jean de Saussure, *Le Cantique de l'Eglise,* Labor et Fides, Genève 1957, 73 pages.

Le texte de quatre prédications sur le Cantique des Cantiques, prononcées à Genève durant le carême 1957, vient d'être publié.

L'auteur répudie les interprétations littérale — le Cantique ne serait qu'un simple chant d'amour humain — et allégorique, uniquement et faussement spiritualiste. Elles correspondent aux hérésies qui ont fait du Christ un simple homme ou une simple apparence. Le pasteur de Saussure préconise une interprétation "significative". Il y a lieu ni de limiter ni de spiritualiser le texte du Cantique, mais de le rattacher à l'ensemble du message biblique. C'est d'ailleurs la "vraie méthode réformée qui consiste à expliquer la Bible par la Bible" (p. 13).

J. de Saussure nous invite à des "applications multiples". Le Cantique fait allusion aux interventions de Dieu en Israël jusqu'à la venue du Christ, et aussi à "l'histoire même de toute vie chrétienne".

Quant à la composition, et cela détermine sa compréhension du texte, l'auteur adopte la thèse dramatique. Les trois principaux personnages seraient la Sulamith (l'Eglise), Salomon (le séducteur de l'Eglise), le Bien Aimé (l'époux de l'Eglise). Une méditation est consacrée à chacun des protagonistes. C'est ici que tous ne seront pas d'accord. Si la thèse dramatique a eu depuis le XVIIe siècle des défenseurs, en dernier lieu G. Pouget et J. Guitton (*Le Cantique des Cantiques*, réédition en 1948 chez J. Gabalda, Paris), elle apparaît bien contestable. L'interprétation d'A. Robert, dans les notes de la *Bible de Jérusalem*, nous semble mieux faire justice de l'ensemble du texte. Le livre biblique comprend une série de poèmes, dialogues entre l'Epoux et l'Epouse ; Salomon est alors la figure du Roi messianique promis à l'Eglise.

Quelle que soit l'hypothèse à laquelle on se rallie, l'ouvrage de J. de Saussure est utile et bienfaisant à méditer. Il nous stimule par ses appels à "croire l'Eglise malgré sa misère", à combattre sa mondanisation, à attendre avec vigilance la venue du Bien Aimé. Ainsi, bien des interprétations factices ou dangereuses seront écartées.

Convient-il de rappeler que le pasteur de Saussure excelle dans l'écriture de ses prédications. L'on est vite conquis par la densité et le dépouillement de son style.

Nous signalons, chez le même éditeur, la réédition de l'excellent cahier biblique dans lequel le pasteur de Pury nous invite à une lecture christologique du livre de l'Exode :

ROLAND DE PURY, *Le Libérateur*, Notes sur l'Exode, Labor et Fides, Genève 1957, 101 pages. P. E.

RENÉ LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc 1 à 2*, J. Gabalda, Paris 1957 (Etudes bibliques), 230 pages.

L'abbé R. Laurentin, docteur ès lettres, professeur à l'Université d'Angers, est un mariologue savant et avisé. Son *Court traité de théologie mariale*, paru chez P. Lethielleux, a montré combien il était soucieux d'une mariologie équilibrée. Quand bien même nous ne pouvons en partager toutes les vues, cette recherche nous fait espérer un recentrement christologique de la piété mariale, et cela est un chemin œcuménique.

On aurait pu craindre que son étude des deux premiers chapitres de l'Evangile selon saint Luc devienne une sorte de traité de mariologie, mais déjà les articles parus dans *Biblica* (1956 et 1957) nous assuraient que l'auteur voulait avant tout se soumettre aux exigences d'une science exégétique rigoureuse. Son livre débouche dans une théologie biblique qui ne veut pas être apologétique mais seulement une conclusion du travail philologique et littéraire. Ouvrage extrêmement savant, cette étude fait le point sur un demi-siècle de recherches. L'auteur a utilisé une centaines de revues, une vingtaine de bibliothèques, une dizaine de langues. Sa bibliographie sélectionnée et commentée comprend près de cinq cents titres.

Lorsqu'on passe du verset 4 au verset 5 du premier chapitre de Luc, on est frappé par le changement du ton : il s'agit bel et bien d'une frontière entre un pur hellénisme et un sémitisme rude. L'Evangile de l'enfance (Luc 1. 5-2.52) est une section à part. Luc 1 et 2 proviennent d'un milieu judéo-chrétien très attaché au Christ, mais aussi profondément enraciné dans l'Ancien Testament et rompu à l'exégèse midrashique.Il s'agit d'une méditation chrétienne dans son fond, hébraïque dans sa forme intellectuelle et littéraire. Luc 1 et 2 apparaissent comme une sorte de conclusion à l'Ancien Testament tant au point de vue du contenu (l'exaucement de la fille de Sion et l'avènement du Messie) que du point de vue littéraire. Le grec de Luc 1 et 2 est une traduction d'un original hébreu.

Dans un premier chapitre, l'auteur nous rend sensibles l'ordonnance des scènes, le dyptique des annonciations (de Jean et de Jésus), le parallélisme entre la venue du Précurseur et celle du Sauveur. De cette structure parallèle bien hébraïque jaillit une conclusion théologique : transcendance du Christ

par rapport à Jean ; trois indices sont relevés : "le qualificatif de *grand* sans clause relative (1.35) ; le titre de Fils de Dieu (1.32 et 35) ; l'identification de Jésus au Seigneur-Dieu impliquée en 1.17 et 76" (p. 42).

Puis nous discernons l'idée directrice à travers les références de Luc à Daniel 9 et à Malachie 3. "L'entrée de Jésus au temple inaugure l'habitation eschatologique de la « Gloire », c'est-à-dire de Yahweh, promise par les prophètes" (p. 63). Au chapitre III l'auteur décrit la manière dont l'Ecriture est utilisée, en particulier Sophonie 3.14-17 (en Luc 1.26-33), II Sam. 7 (en 1.32-33), Ex. 40.35 (en 1.35), II Sam. 6.2-11 (en 1.39-44), Judith 13.18-19 (en 1.42), Michée 4.7-5.5 (en 2.1-14), Es. 8.14 (en 2.35) ; le Magnificat est également étudié comme une action de grâce juive. Sur la subtilité de ces allusions bibliques, l'auteur fait un parallèle littéraire intéressant avec une lettre de Mme de Sévigné toute pleine d'allusions à la fable de La Fontaine, *L'aigle et le hibou*, à propos d'une visite chez le Marquis de Lavardin.

Le genre littéraire de Luc 1 et 2 est celui du *mashal* (cf. Matt. citant Ps. 78.2 : "J'ouvrirai ma bouche en paraboles [en *mashal*]"). Le *mashal* est une comparaison, une confrontation des faits avec l'Ecriture, et une énigme, qui cache une pensée proposée à la méditation. Il ne s'agit pas seulement d'un rapport entre un fait et une prophétie ; dans la composition de Luc 1 et 2 il y a le récit historique, les références scripturaires *et* leur vivante relation qui donne à la manière dont est exposé le récit une signification théologique à découvrir. Ainsi Sophonie 3.14-17 prend un sens insoupçonné dès que la Fille de Sion est identifiée à Marie, mais Marie aussi prend une place théologique insoupçonnée par ses contemporains, quand elle apparaît comme la Fille de Sion.

Les comparaisons entre Luc 1 et 2, saint Paul et saint Jean sont très suggestives aussi. Dans les allusions de Luc, la filiation divine et la filiation humaine de Jésus sont juxtaposées, saint Jean en formulera le rapport et donnera naissance à la théologie de l'incarnation (Jean 1.14 : *Verbum caro...*).

Dans le sixième chapitre, l'auteur aborde les données d'une théologie mariale biblique selon Luc 1 et 2 : "Marie Fille de Sion et Tabernacle eschatologique".

Une note-annexe 1 pose la question : "Quand Marie eut-elle connaissance de la divinité de son fils ?". L'auteur répond : "Que Marie ait connu la divinité de Jésus cela se présente, du point de vue exégétique, comme la meilleure probabilité, et non comme une certitude" (p. 175). Il faut voir en tout cas cette révélation non dans un message supposé par certains théologiens, en dehors de l'annonciation, mais dans la compréhension d'une Juive fervente et comblée de grâces entrevoyant, à la lumière d'Ex. 40.35 et de Soph. 3, un nouveau mode d'habitation de Yahweh en la Fille de Sion.

La note-annexe 2 souligne pour nous le seul point discutable de ce livre : "Virginité et propos de Virginité de Marie en Luc 1 à 2 ont-ils des attaches dans la Bible et le milieu ambiant ?". L'auteur semble sortir là des strictes limites qu'impose l'exégèse. Les solutions de Cajetan et de Sahlin, qu'il rejette, sont au moins aussi plausibles que la sienne : pour ces auteurs, Marie, croyant à l'annonce d'une conception imminente ou déjà réalisée, oppose l'objection de son état de fiancée vierge. R. Laurentin essaie de justifier la solution selon laquelle Marie aurait pris un engagement de virginité, par l'exposé des possibilités d'un tel vœu dans le milieu ambiant. Les textes sur la virginité dans l'Ancien Testament et la tradition rabbinique n'apportent rien en faveur de la possibilité d'un vœu de virginité préalable à l'annonciation. Le cas de la continence de Moïse après la vision du Buisson ardent, dans la tradition rabbinique, vise un vœu postérieur à une révélation surnaturelle, non antérieur comme on le voudrait de Marie avant l'annonciation. Certes Luc valorise grandement la virginité, par rapport à l'Ancien Testament, mais il n'est pas possible d'affirmer l'existence d'un vœu chez Marie sur la base des textes seulement. Si le veuvage d'Anne (Luc 2.37) a été certes commandé par un désir de consécration, l'exégète ne peut tout de même pas conclure qu'elle fût sans enfants, même entre parenthèses ! Et quand cela serait, il y a tout de même plus d'un

pas à faire pour supposer qu'elle a délibérément renoncé à avoir des enfants et pris une sorte de vœu qui éclairerait celui de Marie ! On connaît l'existence de l'idéal de chasteté dans les cercles esséniens. Il y eut certainement, comme une exception préchrétienne dans le judaïsme, une valorisation du célibat dans un couvent comme Qumrân. Philon, dans le *De vita contemplativa*, signale chez les Thérapeutes des couvents de femmes contigus à ceux des hommes, mais séparés. Est-il possible, comme le fait l'auteur, de tirer de l'existence de couvents d'hommes et de femmes (témoignage de Josèphe et de Philon, aujourd'hui récusé par Del Medico) la possibilité d'un vœu de Marie et donc de Joseph ? Autre chose est un vœu de virginité dans la perspective d'une vie communautaire, cénobitique, en vue de la contemplation, et un vœu de virginité de deux fiancés promis à la vie conjugale. Certes on peut évoquer I Cor. 7 ; mais nous pensons que le Christ (Matt. 19) et saint Paul sont à l'origine d'une ère nouvelle où l'engagement de célibat est un signe du Royaume et est ordonné à une vie communautaire. Certes la virginité de Marie dans la conception du Fils de Dieu est également un signe, mais le texte ne nous permet pas de voir Joseph et Marie soumis volontairement à un vœu de virginité préalablement à l'annonciation (nous n'abordons pas la question de la virginité *post partum* et des *frères* de Jésus, ceci est un autre problème).

Malgré cette faiblesse, malheureusement en fin de livre, nous avons là un ouvrage capital qui ouvre de nouvelles perspectives à la théologie biblique, à la christologie et à la mariologie bibliques. M. T.

JEAN-PAUL BENOIT, *Combats d'Apôtres*, traduction et commentaire du Livre des Actes des Apôtres, Société Centrale d'Evangélisation, Paris 1957 (Pour une humanité nouvelle), 246 pages.

L'Histoire des Apôtres, textes, présentation et notes par GILBERT LE MOUEL, Les Editions ouvrières, Paris 1957 (La Parole vivante), 197 pages.

Voici deux livres, l'un protestant, l'autre catholique, très parents dans leur but : rendre le plus accessible possible le Livre des Actes, mettre entre les mains de ceux que l'on veut évangéliser aujourd'hui l'histoire de la primitive Eglise dans son ministère d'évangélisation. Le premier de ces livres, après une courte introduction, nous donne une traduction originale, volontairement faite pour ceux qui n'ont pas de culture biblique, puis un commentaire qui souligne simplement les mouvements du texte. Le second de ces livres, après une substantielle introduction, nous donne une traduction assez classique — peut-être un peu trop — munie de nombreuses notes qui en facilitent la compréhension. P.-Y. E.

JEAN HÉRING, *La seconde Epître de saint Paul aux Corinthiens*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel - Paris 1958 (Commentaire du Nouveau Testament VIII), 115 pages.

Ce volume a toutes les qualités connues et appréciées des autres commentaires du Professeur Héring publiés dans cette même collection : une belle traduction, des remarques philologiques intéressantes, une façon très concise et pénétrante de reproduire la pensée de l'apôtre, comme aussi de donner sa propre opinion (le plus souvent dans de petites notes pleines de sève et d'humour). Mais, comme pour ses autres commentaires, on regrette un peu que l'exégèse soit en général si brève et qu'il y ait si peu d'explication théologique. Ce manque se fait surtout sentir dans des passages tels que le chapitre 3 ou que 5. 15-21 où il serait pourtant si nécessaire d'aborder la théologie biblique. Par contre, les commentaires de 5. 1-10 et 12. 1-9 sont très beaux et complets. On regrette aussi que dans certains cas difficiles l'auteur recoure à des conjectures qui n'aident guère le prédicateur ou le laïc. Un appendice, enfin, contient des remarques sur les origines de l'apostolat d'après le Nouveau Testament, remarques utiles et intéressantes, bien qu'un peu trop fondées sur l'opposition entre Paul et Jacques.

En dépit de ces quelques réserves, nous sommes persuadés que ce commentaire rendra de grands services par toute sa pénétration du texte, par sa vaste

culture, comme aussi par la discrétion de l'auteur : il ne veut donner que les remarques essentielles à la compréhension littérale et quelques notes suggestives et originales ; il avoue au frontispice que pour lui, comme pour J.-S. Semler, "cette épître est bien plus obscure que beaucoup d'autres". F. S.

ANNIE JAUBERT, *La date de la Cène, calendrier biblique et liturgie chrétienne*, J. Gabalda, Paris 1957 (Etudes bibliques), 160 pages.

La revue *Vetus Testamentum* et la *Revue de l'Histoire des Religions* nous avaient déjà permis de connaître les résultats des recherches savantes d'A. Jaubert, agrégée de l'Université, assistante à la Sorbonne : "Le calendrier des Jubilés et de la secte de Qumrân. Ses origines bibliques" (*V. T.* III, 1953, p. 250-264), "La date de la dernière Cène" (*R. H. R.* CXLVI, 1954, p. 140-173), "Le calendrier des Jubilés et les jours liturgiques de la semaine" (*V. T.* VII, 1957, p. 35-61). Ce nouveau livre est la reproduction de ces trois articles, complétés par quelques aperçus nouveaux.

L'étude scientifique d'un calendrier juif ancien, observé par le livre des Jubilés et la communauté de Qumrân, la découverte que ce calendrier remonte à la liturgie biblique et sacerdotale, qu'il est attesté aussi par une tradition patristique (la Didascalie, Epiphane, Victorin de Pettau), tout cela jette une lumière nouvelle sur la chronologie de la Passion de Jésus et lève une difficulté de l'exégèse qui ne pouvait accorder le récit de saint Jean avec celui des Synoptiques. En effet, pour les Synoptiques, Jésus a célébré la Pâque avec ses disciples, et pour Jean, il est mort avant le repas pascal, au moment de l'immolation des agneaux (19.36), "c'était la veille de la Pâque" (19.14). Or, Jésus a très bien pu manger la Pâque selon le calendrier sacerdotal *ancien*, le mardi soir (on est certain des rapports entre les disciples et Qumrân qui suivait ce calendrier) et être crucifié au moment où l'on préparait la Pâque selon le calendrier *officiel*, le vendredi après-midi. Cette chronologie évite le bloquage impossible de tous les événements du jugement entre le jeudi soir et le vendredi. Un tableau chronologique de la semaine sainte, à la fin du volume, montre combien, dans cette perspective, le déroulement des événements devient clair et la concordance des Evangiles, évidente. Reste une difficulté : Marc 15.25 situe la crucifixion à la 3e heure ; pour Jean 19.14, à la 6e heure environ, Jésus est encore chez Pilate. Il est vrai que Jean dit "environ à la 6e heure", mais surtout le contenu des événements compte plus pour lui que l'heure où ils se sont exactement passés : Jean révèle le Crucifié comme l'Agneau pascal immolé. Un des intérêts de cette étude est de nous montrer que si la chronologie de la Passion est concordante dans les quatre Evangiles, chaque auteur met en évidence certains éléments, ce qui permet de discerner les intentions propres de sa catéchèse. "La catéchèse primitive s'intéressait beaucoup plus à la substance des faits et à leur portée doctrinale qu'à leur enchaînement chronologique" (p. 130). Mais pourquoi une tradition de la Cène le jeudi soir s'est-elle forgée, puisque d'après les deux calendriers le repas pascal avait lieu le mardi soir (Synoptiques : première Cène) ou le vendredi soir (Jean : crucifixion de l'Agneau de Dieu) ? Certainement, lorsque la catéchèse atteignit les Juifs dispersés dans le monde païen, eux qui ne connaissaient que la Pâque légale, on tendit à rapprocher le plus possible le dernier repas de Jésus de la Pâque légale (vendredi soir) pour bien marquer le caractère pascal de la sainte cène, sans perdre toutefois le caractère pascal de la crucifixion de l'Agneau, selon saint Jean. Malgré les incohérences chronologiques, l'Eglise voulut toujours maintenir deux éléments capitaux de sa catéchèse : *la Cène, repas pascal* (Synoptiques) ; *Jésus, agneau pascal* (Jean). Nous devons une grande reconnaissance à A. Jaubert de nous révéler à la fois la cohérence de la chronologie de la semaine sainte dans les Evangiles et la fidélité de la catéchèse chrétienne qui veut sauvegarder la doctrine, le contenu des événements évangéliques, plutôt que les dates précises de ces événements. Pas trace de concordisme facile dans cet effort, mais toujours une science prudente et solide. M. T.

Pères

JEAN CHRYSOSTOME, *Huit catéchèses baptismales*, Introduction, texte critique, traduction et notes de Antoine Wenger, A. A., Le Cerf, Paris 1958 (Sources chrétiennes N° 50), 282 pages.

En plus des éminentes qualités qui caractérisent toute la collection, le cinquantième volume des Sources chrétiennes se signale par le fait qu'il nous offre la première édition d'un manuscrit que le R. P. Wenger a découvert au fond d'un monastère du Mont Athos (Stavronikita). Une seule de ces catéchèses (la troisième) était partiellement connue et par ailleurs avait été publiée dans un ouvrage actuellement presque introuvable. S'agit-il là de textes authentiques? L'éditeur en donne des preuves qui semblent probantes. Il suggère même, avec beaucoup de vraisemblance, de dater ces catéchèses du carême 390, et de situer leur composition à Antioche, où saint Jean Chrysostome a débuté dans le ministère ecclésiastique. Avant de nous en donner le texte, accompagné d'une traduction et de commentaires en notes, l'éditeur se livre encore, dans sa préface, à une intéressante étude sur la liturgie baptismale à Antioche au IVe siècle, d'après la prédication de Chrysostome.

Seules les deux premières homélies sont à situer avant le baptême : l'une traite de la foi et de sa pratique, à l'occasion de l'inscription des catéchumènes en vue du baptême (leur enrôlement au service du Christ) ; l'autre, précédant de peu le baptême, rappelle la miséricorde de Dieu dans le plan du salut, et introduit au mystère du baptême et aux divers rites de sa célébration. La troisième homélie a été prêchée le matin de Pâques et constitue, dans la joie du baptême qui vient d'être célébré et de l'eucharistie qui va suivre, une exhortation au combat chrétien. Les cinq dernières homélies se situeraient au cours de la semaine de Pâques et se présentent comme une initiation à la vie chrétienne. Tels en sont les thèmes principaux : la nouvelle créature en Christ ; la modération de la vie et la fidélité de la foi ; tout faire à la gloire de Dieu ; rechercher les biens d'en-haut, à la manière des martyrs, à la manière aussi d'Abraham. P.-Y. E.

SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN, *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, Introduction, texte critique, traduction et notes de J. Darrouzès, A. A., Le Cerf, Paris 1957 (Sources chrétiennes N° 51), 139 pages.

Syméon le Nouveau Théologien, né en 949 à Galatai en Paphlagonie, fut sous la direction spirituelle de Syméon le Pieux, du monastère de Stoudios, dès l'âge de 14 ans. En 977, à 28 ans, il devient novice de ce monastère. Un an plus tard il est envoyé à Saint-Mamas et est ordonné en 980 ; peu après il devient higoumène de son monastère, où il mène une vie profondément religieuse. Energique, il relève les bâtiments, rétablit la discipline, et suscite, peut-être, la révolte d'une trentaine de moines qui seront exilés par le patriarche. Dès 1003 il a des difficultés avec les autorités pour avoir favorisé le culte de son maître spirituel, mais surtout pour avoir défendu des opinions suspectes, par exemple que "l'enseignement est réservé aux spirituels et que le pouvoir d'ordre par lui-même ne confère aucune autorité" (p. 9). Il doit se démettre et se réfugie auprès d'un oratoire près de Chrysopolis (Scutari). Réhabilité plus tard, il mourra en 1022 entouré d'une petite communauté.

Ses *Chapitres* sont une œuvre purement spirituelle où il expose, sous une forme assez traditionnelle, une doctrine nouvelle : la vie spirituelle est une expérience, un acte vital, non une théorie. Quand il cite la Bible ou les Pères, c'est comme un écho de sa vie intérieure personnelle. L'union à Dieu n'est pas vraie si nous n'en sommes pas conscients. La grâce n'est pas seulement don de Dieu, mais conscience de la présence divine. Le sentiment de la grâce est nécessaire pour avoir la grâce. Théologie spirituelle de l'expérience qui rappelle souvent les positions des "théologiens de l'expérience" protestants. Cette exigence d'authenticité fait la grandeur de ces pages, mais souvent la théologie sacramentelle est menacée sur le point de l'efficacité du signe malgré l'absence

de résonnance sensible dans le croyant. D'autre part, un certain optimisme foncier quant à la nature et au libre arbitre lui fait considérer le péché, après le baptême, comme n'affectant pas la nature propre de l'homme. Il pourra écrire : "Le premier baptême a l'eau qui *symbolise* les larmes, il a l'huile de l'onction qui *préfigure* l'onction intérieure de l'Esprit ; mais le second (le baptême des larmes, de la repentance vécue) n'est plus le *type* de la vérité, c'est la vérité elle-même" (c'est nous qui soulignons ; Cent. 1, c. 36). Le sacrement, symbole, préfiguration, type de l'expérience sensible ? Cela n'est pas très orthodoxe. Ailleurs : "L'épée employée pour le bien ou pour le mal ne change pas pour autant de nature et reste de l'acier ; ainsi l'homme s'active et fait ce qu'il veut, sans sortir de sa nature" (bonne parce que créée par Dieu ; Cent. 3, c. 90). Où est saint Paul ? Malgré ces faiblesses théologiques, presque "libérales", Syméon le Nouveau Théologien reste un grand mystique dont il faut méditer l'expérience intérieure. Il a des chapitres pleins de lumière, comme celui sur la pauvreté, où l'on voit le Christ prenant le visage des pauvres pour que chaque chrétien soit un pauvre accueillant son frère comme Dieu lui-même, et "épuise toutes ses ressources pour son service comme le Christ et Dieu a versé tout son sang pour notre salut" (Cent. 3, c. 96). Un index des termes doctrinaux permet de retrouver facilement la pensée de Syméon. Expliquons le titre en disant que "théologique" signifie "contemplatif", que "gnostique" indique le passage de la lumière naturelle à la lumière de l'Esprit, que "pratique" veut dire "moral et ascétique". La clef de la pensée de Syméon se trouve dans le mot "*gnosis*, connaissance" et dans l'adverbe "*gnostôs*, consciemment". Celui qui pratique la prière continue n'a plus besoin de chanter l'office. "De même encore celui qui a reçu *consciemment* en lui Dieu qui donne aux hommes la *connaissance*, a parcouru toute l'Ecriture et ayant cueilli tout le fruit de la lecture il n'a plus besoin de la lecture des livres" (Cent. 3, c. 100). M. T.

AMBROISE DE MILAN, *Traité sur l'Evangile de S. Luc, II*, Livres VII-X, Introduction, traduction et notes de Dom Gabriel Tissot, Le Cerf, Paris 1958 (Sources chrétiennes N° 52), 237 pages.

Voici la fin du commentaire-homéliaire de saint Ambroise dont le tome I a été recensé dans *Verbum Caro* N° 42, p. 183. L'explication reprend à Luc 9.27 et se poursuit jusqu'à la fin de l'Evangile (livres VII à X du *Traité*). Même présentation du texte latin à gauche et de la bonne traduction française de l'Abbé de Quarr Abbey, Dom Gabriel Tissot, o. s. b., à droite. Cette lecture de l'Evangile est une vraie méditation combien plus nourrie et profonde que tant de commentaires faciles modernes. Il y a derrière cette réflexion une telle densité de vie d'Eglise, de vie liturgique et pastorale ! Après trois "Appendices" sur des expressions ambrosiennes particulières, un "Index scripturaire" nous permet de retrouver les citations bibliques principales, une "Table doctrinale" nous reporte aux dogmes évoqués ou défendus par saint Ambroise, enfin un "Essai de lexique allégorique" explique certaines images symboliques. La "Table doctrinale" est particulièrement utile et permet de retrouver certaines positions chères à l'évêque de Milan : sur l'Ecriture, les dogmes, la morale, les fins dernières, la vie spirituelle. On est frappé par la vision du crucifiement (p. 192 ss) où le Christ apparaît en triomphateur. Il y a là des pages fortes pour nourrir la piété dans une juste conception de la Croix. On connaît le rôle de saint Ambroise dans le développement de la mariologie ; on lira avec d'autant plus d'intérêt cette page où Marie apparaît comme figure de l'Eglise, dans une intéressante exégèse de Jean 19.26-27 (le *Traité* fait appel à tous les Evangiles). Si Jésus confie sa mère à Jean, "il s'agit ici du mystère de l'Eglise : auparavant unie au peuple ancien, en apparence, non effectivement, après avoir enfanté le Verbe et l'avoir semé dans les corps et les âmes des hommes, par la foi à la Croix et à la sépulture du corps du Seigneur, elle a, sur l'ordre de Dieu, choisi la société du peuple plus jeune" (p. 201). On notera l'opposition d'Ambroise à l'idée de Marie corédemptrice : "Peut-être aussi, sachant que la mort de son Fils était la rédemption du monde, elle, « la cour du Roi », pensait

que sa propre mort pourrait ajouter quelque chose à la grâce faite à tous. Mais Jésus n'avait pas besoin d'aide pour la rédemption de tous... Il a certes agréé l'intention de sa Mère (*adfectum* ; pourquoi ne pas traduire "l'affection" comme deux lignes plus bas ?), mais Il n'a pas souhaité d'aide humaine..." (p. 200). Il faudrait continuer dans diverses directions dogmatiques cet inventaire de la pensée d'Ambroise telle qu'elle ressort de ce *Traité*. La "Table doctrinale" est une aide précieuse à cet exercice qui peut nourrir la réflexion théologique.

M. T.

Réformateurs

MARTIN LUTHER, *Œuvres*, tome I, traduit de l'allemand par Pierre Jundt, Labor et Fides, Genève 1957, 308 pages.

Les Editions Labor et Fides soutenues par les luthériens de France commencent un beau et utile travail : mettre à la portée du public de langue française une traduction des œuvres principales du Réformateur. Pierre Jundt sollicite d'emblée l'indulgence du lecteur pour la traduction. Comment ne pas l'accorder immédiatement ? Puisqu'on nous assure d'une "stricte fidélité littérale", il faut pardonner les lourdeurs éventuelles, d'ailleurs souvent dues à Luther lui-même. L'essentiel est d'avoir tous ces beaux textes en français et il faut remercier tous ceux qui travaillent à cette édition. Ce premier tome nous donne le commentaire des "Sept psaumes de la pénitence" ; trois "Controverses" : contre la théologie scolastique, les 95 thèses et les thèses de Heidelberg ; l' "Explication du Notre Père", un sermon sur l'indulgence et la grâce, un traité sur les bonnes œuvres. Toute l'œuvre de Luther, malgré certaines outrances, nous convie à un amour débordant du Christ et les textes de ce premier tome sont un exemple de cette invitation pressante à vivre en chrétien authentique. Dans une lettre du 8 août 1516, Luther écrivait à un jeune moine : "Mon cher frère, apprends le Christ, le Crucifié. Apprends à le louer et à désespérer de toi-même. Et dis-lui : Cher Seigneur Jésus, tu es ma justice et je suis ton péché. Tu m'as pris ce qui était à moi, et tu m'as donné ce qui était tien. Ce que tu n'étais pas, tu as voulu l'être. Et tu m'as donné, à moi, de devenir ce que je n'étais pas". Ce texte digne d'un grand mystique résume bien Luther et donne envie de le lire pour retrouver l'authenticité de la foi pure. Le livre se présente sous une belle couverture rouge, symbole de l'ardeur du Réformateur, et dans une typographie très propre. M. T.

JEAN CALVIN, *La vraie façon de réformer l'Eglise et d'apaiser les différends qui sont en elle*, Préface et adaptation d'Eric Fuchs, Labor et Fides, Genève 1957 (Nouvelle série théologique N° 5), 98 pages.

La lecture de Calvin est toujours merveilleuse. "La verdeur, la vivacité et l'intelligence... nous rappellent, en passant, que la mièvrerie ne va pas forcément de pair avec l'édification de l'Eglise" (p. 7). Ce traité est brillant. Il s'agit d'une réponse à l'*Interim*, document rédigé en 1548 par Pflug, Helding (catholiques) et Agricola (protestant) pour ramener le protestantisme à l'unité catholique romaine. Les "moyenneurs" qui voulaient cette unité étaient assez nombreux. On sollicite de Calvin une réponse pour défendre la Réforme. Il hésite. Bullinger lui écrit : "J'ai vu l'avis de Melanchton. Dieu bon, comme il est craintif et détraqué. Dieu nous apprenne à ne nous confier ni dans les princes, ni dans les docteurs..." Certes la politique est mêlée à cet "œcuménisme" impur ; Charles-Quint souhaite l'unité et veut un concile. Mais tout de même, peut-on vraiment condamner les "moyenneurs" ? Calvin va être obligé d'écrire un résumé polémique des affirmations de la Réforme et, avec du bon Calvin évangélique, nous aurons aussi de la mauvaise apologétique. Nous avons là un Calvin intégriste, une doctrine coupée au rasoir. Il y a aujourd'hui des intégristes qui préfèrent les adversaires francs (qu'on peut mieux combattre) que les œcuméniques. Calvin de même dans ce traité : "Cette dispute ne s'adresse point aux Turcs ou aux Juifs, qui voudraient que le nom de Christ fût entièrement aboli ; ni aux francs papistes qui demandent que nous renoncions

pleinement à la vérité, mais à je ne sais quels bâtisseurs d'une concorde fardée..." (p. 9). Calvin défend la justification par la foi et la récompense des œuvres, comme aujourd'hui maint théologien catholique le ferait peut-être en ces mêmes termes : "Il faut qu'une promesse nouvelle nous survienne : c'est que nos œuvres soient récompensées, parce que Dieu les accepte d'une faveur gratuite, supportant l'imperfection qui y est" (p. 17). A propos de la succession apostolique, notons cette formule excellente : "J'accorde volontiers que les marques pour connaître l'Eglise sont telles qu'ils les mettent (les moyenneurs), à savoir la vraie *doctrine*, le droit et pur usage des *sacrements* et l'*unité* sainte qui en procède" (p. 31, c'est nous qui soulignons). Plus loin, cette remarque étonnante : "Je ne contredis pas que le pape ne soit tenu pour successeur de saint Pierre, pourvu qu'il fasse office d'apôtre. Et en quoi consiste la succession, sinon en perpétuité de doctrine ?" (p. 32). Après la justification, le service de Dieu et l'Eglise, Calvin aborde les sacrements. Il faut combattre la transsubstantiation ; et nous avons alors quelques pages assez minimisantes bien loin du *Traité de la sainte cène* ou même de l'*Institution*. Sur la pénitence, quelques phrases indigentes que contredira heureusement l'*Institution* de 1560. Dans le paragraphe sur le mariage, la moitié concerne le droit au remariage des divorcés ! Plusieurs pages sur la messe, où l'oblation sacrificielle est caricaturée pour être mieux condamnée, les cérémonies extérieures et l'invocation des saints, de même. La mortification, le célibat, les cérémonies font l'objet des chapitres VI, VII et VIII. Après quelques pages "Contre l'évêque d'Avranches", une conclusion.

Ce traité nous vaut de très beaux textes sur la justification par la foi, mais de misérables phrases, comme celle-ci sur l'onction : "Chacun sait que le don de guérison n'a point été perpétuel" (p. 53). On peut poser la question suivante aux éditeurs. Etait-il souhaitable de renforcer un certain intégrisme actuel en publiant ce texte de Calvin ? N'y a-t-il pas mieux à faire pour l'unité de l'Eglise qui est une des tâches capitales de la théologie actuelle ? Il est des textes qu'il vaut mieux laisser dormir, fussent-ils d'une plume aussi brillante et sagace que celle de Calvin ! M. T.

Théologie

Lexikon für Theologie und Kirche, Band I, Herder, Fribourg-en-Brisgau 1957, 1272 pages.

Herder-Verlag a entrepris une réédition du grand dictionnaire théologique et ecclésiastique. Les changements profonds intervenus depuis trente ans dans la vie du monde et de l'Eglise nécessiteraient une adaptation nouvelle de presque toute la matière. Cette réédition profite des expériences et des qualités de l'édition précédente, mais veut très consciemment tenir compte de la situation changée d'aujourd'hui et communiquer des impulsions nouvelles et fécondes. Les noms de ceux qui dirigent ce travail, Joseph Hoefer et Karl Rahner, sont une garantie, non seulement pour sa qualité, mais aussi pour la direction dans laquelle il est envisagé, et l'ouverture d'esprit dont il veut témoigner. Ces deux éditeurs sont aidés par une équipe de responsables choisis parmi les meilleurs théologiens catholiques de langue allemande, et entourés d'un très grand nombre de collaborateurs parmi lesquels se comptent de nombreux étrangers (français, suisses, belges, hollandais, etc.).

Le premier volume exprime parfaitement ce désir de véritable actualité, actualité déterminée non par la mode théologique, mais par le renouvellement d'une Eglise vivante. Cela se manifeste d'abord dans le fait qu'une place très importante a été accordée à la théologie biblique. On se réjouit vraiment à la lecture de ces magnifiques exposés solides et équilibrés sur l'anthropologie biblique, sur la dernière Cène, sur les ministères, sur les discours d'adieu, pour ne citer que quelques exemples. L'article sur *agapè* a été confié à Dom Viktor Warnach, en sorte que le lecteur trouve ici un beau résumé très réfléchi de toutes les recherches de cet auteur sur ce sujet.

Ce désir d'actualité s'exprime aussi dans le caractère très œcuménique de cette nouvelle édition. Citons à titre d'exemple l'article consacré à la Confession d'Augsbourg. Après une introduction très claire, le Père Sartory relève les questions principales que les catholiques romains se posent devant ce document, pour souligner à la fin les points où cette confession est encore plus proche d'eux que le luthéranisme actuel. On est frappé par le ton très irénique et objectif. Nous trouvons ces mêmes qualités dans l'exposé fort intéressant du Père Witte sur l'antinomisme et la querelle antinomiste. Les lignes sur l'apostolicité de l'Eglise dénotent une connaissance précise des mouvements actuels au sein du Protestantisme. C'est d'ailleurs une des grandes qualités de ce dictionnaire que d'avoir donné à la fin de chaque article une Bibliographie à jour jusqu'en 1957.

On consultera volontiers ce lexique pour son intérêt biblique et œcuménique ; mais ce sont avant tout les contributions dogmatiques qui en font sa grande valeur. Et parmi celles-ci, les travaux du Père Karl Rahner se distinguent très particulièrement : articles sur l'anthropologie théologique (cf. le passage sur le rapport avec la christologie), sur l'angélologie, sur l'Ancien Testament, etc. Que de nouvelles suggestions données en quelques lignes ! Quel équilibre vraiment classique chez ce théologien, quelle ouverture étonnante, quelle façon merveilleuse d'aborder les questions et de pousser à la réflexion personnelle. Notons aussi la contribution du célèbre théologien Schmaus sur l'assomption de Marie, indispensable à tout protestant qui veut connaître l'intention profonde de ce dogme dans l'Eglise catholique.

Nous recommandons donc très vivement cette nouvelle édition, qui porte si nettement les traits de tout le renouveau de la théologie catholique. Elle pourra rendre un important service œcuménique. F. S.

Karl Barth, *La théologie évangélique au XIXe siècle*, traduction française de Fernand Ryser, Labor et Fides, Genève 1957 (Cahiers du Renouveau XVI), 47 pages.

Quarante ans de recul, mais aussi une jeunesse d'esprit extraordinaire, permettent à K. Barth, dans cette conférence, de porter sur le libéralisme du siècle dernier un regard critique, mais tout en même temps positif, fraternel.

Les théologiens protestants du XIXe siècle, en Allemagne surtout, ont eu le souci de s'adresser au monde qui était le leur, et de manifester qu'en son sein le message chrétien avait sa place légitime, — ce qui comportait le risque d'une grande dépendance à l'égard de la philosophie du moment. De fait, leur effort n'a pas visé à l'élaboration d'une dogmatique positive, menée pour elle-même, confiante dans l'auto-évidence de son objet. Or, la foi chrétienne, envisagée au plan de la religion à laquelle l'homme aspire, se dénature. L'échec de cette théologie est d'en être arrivé à faire de l'homme la mesure de toute chose, y compris des vérités chrétiennes. La foi de l'homme retient plus l'attention que le message de Dieu ; d'une attention légitime, on a même fait une attention exclusive.

La théologie du XIXe siècle a eu le sens de l'histoire, et le sens de la référence de la foi chrétienne à l'histoire ; mais ici encore on a abouti à un échec, en appliquant de l'extérieur la critique historique à un objet que l'on ne comprend que de l'intérieur : l'évangile.

S'il y a rupture entre nous et les théologiens du siècle dernier, conclut l'auteur, il y a aussi continuité. Ils nous parlent, nous alertent. Et nous ne pouvons cesser de les écouter. P.-Y. E.

Joseph Lécuyer, *Le sacerdoce dans le mystère du Christ*, Le Cerf, Paris 1957 (Lex Orandi 24), 412 pages.

Dans l'abondance des études sur le sacerdoce, ce livre se distingue d'abord par une méthode d'analyse où se complètent très adéquatement une sérieuse exégèse scripturaire et une connaissance patristique profonde et extrêmement riche. Les résultats d'une telle méthode de réflexion sont digne de l'érudition

mise en œuvre. Leur originalité (une originalité d'ailleurs biblique et patristique) est de montrer que le sacerdoce du Christ, auquel s'intègre celui de l'Eglise, doit être envisagé sous deux aspects dont l'un se rattache au mystère de Pâques (le Christ libère l'homme pécheur et lui donne accès à la filiation divine) et dont l'autre se rattache au mystère de Pentecôte (le sacrifice du Christ inaugure la nouvelle alliance et le don du Saint-Esprit). Le sacerdoce du Christ, s'il se réalise sur la croix, trouve en effet son accomplissement dans la résurrection, l'ascension, et le sacerdoce éternel et céleste du Christ, comme aussi dans le don du Saint-Esprit et la participation actuelle de l'Eglise à ce sacerdoce. Cette distinction de deux aspects complémentaires du sacerdoce du Christ permet d'abord de saisir dans leur relation les deux événements de l'incarnation et du baptême de Jésus. Dans la ligne du mystère pascal, la venue du Saint-Esprit sur la vierge apparaît comme une onction sacerdotale, au moment où le Christ, par l'incarnation, entre dans le sacerdoce qui consiste à réconcilier et unir en lui l'humanité et la divinité. Dans la ligne de Pentecôte, la venue du Saint-Esprit au baptême a le sens d'une onction en vue plus précisément du sacerdoce de la nouvelle alliance : le ministère terrestre de Jésus, l'annonce de la bonne nouvelle.

Ce double aspect du sacerdoce, qui correspond finalement à la double procession éternelle du Fils et du Saint-Esprit, ne caractérise-t-il pas aussi la participation de l'Eglise au sacerdoce du Christ ? Cette question, à laquelle l'auteur, toujours au nom de la tradition apostolique et patristique, répond par l'affirmative, a des répercussions nombreuses. Sur le plan du sacerdoce des fidèles, qui se réalise le plus pleinement ici-bas dans l'eucharistie, l'auteur est amené à montrer que le baptême introduit à l'aspect pascal du sacerdoce du Christ, à la vie du salut, alors que la confirmation intègre plus directement le baptisé au sacerdoce missionnaire de l'Eglise, qui prolonge le ministère terrestre de Jésus et se rattache à la Pentecôte. Cette distinction du baptême et de la confirmation est-elle irréfutable ? En tout cas, elle mérite d'être retenue dans le débat qui s'engage partout sur ce sujet. Sur le plan ministériel du sacerdoce des apôtres, et des épiscopes et presbytres qui leur succèdent, cette double manière d'envisager le sacerdoce permet notamment à l'auteur d'éclairer la question très à l'ordre du jour du ministère épiscopal par rapport au ministère presbytéral. La consécration épiscopale serait à mettre en rapport avec la Pentecôte, elle constituerait une grâce particulière : celle de la vérité, de l'autorité, de l'unité.

Si nous avons jugé utile de relever le thème principal de ce livre, qu'on ne se méprenne pourtant pas : nous n'avons pas affaire ici à une thèse, simpliste et schématique, mais à une étude très étoffée et riche d'aperçus variés.

P.-Y. E.

ROGER MEHL, *Du catholicisme romain*, Approche et Interprétation, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris 1957 (Cahiers théologiques, 40), 94 pages.

"Approche" du catholicisme, sous les aspects où se cristallisent les tensions confessionnelles : Ecriture et tradition, la "puissance" de l'Eglise, la primauté du pape, les œuvres dans le salut, le développement mariologique. Approche honnête, soucieuse de dégager les problèmes essentiels et d'écarter les fausses questions. Et "interprétation" critique qui cherche à saisir "les structures et les normes de la réflexion théologique du catholicisme" (p. 7). A vrai dire, si les questions de controverses sont ici clairement posées, elles le sont finalement de manière assez habituelle. L'auteur montre que les positions sont bloquées, il ne suggère pas la façon de les débloquer, sinon quelque peu dans son chapitre sur les œuvres. On ne voit du reste guère comment il pourrait le faire au sujet de la mariologie. Par contre, on peut se demander si l'ecclésiologie que l'auteur oppose à l'ecclésiologie romaine n'est pas un peu mince et n'aurait pas avantage à se laisser mettre en question et à s'approfondir dans le dialogue œcuménique.

En décrivant ainsi le débat œcuménique sous son angle le plus tendu, et en affirmant pourtant que ce dialogue doit être maintenu malgré tout, ce livre nous semble appeler les conclusions suivantes : 1. Les protestants (car chacun doit d'abord s'en prendre à lui-même) ont pour tâche urgente de faire tout ce qui est en leur pouvoir pour débloquer le débat (non pour le bloquer), en revenant sur leur optique et leur terminologie traditionnelles. 2. On ne peut se contenter de situer le débat entre les confessions de foi de la Réforme et le Concile de Trente, ou entre Karl Barth et Pie XII. Les anglicans et les orthodoxes sont à prendre au sérieux : leur existence à elle seule nous rappelle que le dialogue est à plusieurs voix. Notre manière de poser les problèmes controversés en sera élargie, et notre compréhension de la vérité en sera relativisée.

P.-Y. E.

Ch. Moeller et G. Philips, *Grâce et œcuménisme*, Chevetogne 1957, 83 pages.

Ce livre constitue la réédition très demandée et bienvenue, d'un article paru dans la revue *Irenikon*, en 1955. A part le dernier chapitre, commentaire personnel de l'auteur, cet article était le compte-rendu, remarquablement intelligent, de la session œcuménique de Chevetogne, en 1953, que présidait l'auteur de l'article, l'Abbé Ch. Moeller. Ce dernier a jugé trop devoir à l'un des rapporteurs de la session, Mgr Philips, pour ne pas le mentionner à son côté comme auteur du travail.

L'œcuménisme de Chevetogne est à trois voix : théologies orthodoxe, catholique romaine et protestante. La grâce est-elle une énergie incréée de divinisation, un *habitus* créé, une réalité extrinsèque à l'homme ? Tel était, dans une formulation volontairement extrémiste, l'enjeu du débat à Chevetogne, en automne 1953. D'un débat qui a montré tout d'abord que dans chaque confession l'origine de la doctrine de la grâce comportait un anti-pélagianisme. Ce sont surtout des questions d'accents, divers mais non contradictoires finalement, qui ont modelé chacune de ces doctrines. Les orthodoxes insistent sur la participation réelle de l'homme à la vie de Dieu, et donc sur sa divinisation, du fait que le Christ a vraiment assumé la totalité de la nature humaine. D'autre part, une "esquisse historique de la doctrine catholique de la grâce créée" et son interprétation synthétique montrent que les latins se sont intéressés surtout à la manière dont l'œuvre de Dieu atteint l'homme, créant en ce dernier une réceptivité active (signalons à ce sujet de précieuses mises au point sur la doctrine romaine et notamment sur les dangers d'une certaine scolastique). Enfin, si la Réforme a parlé de justification extrinsèque, c'est pour manifester la gratuité et la totalité de l'œuvre de salut de Dieu, mais sans oublier que la sanctification, inséparable de la justification, est une participation réelle — bien qu'en devenir — de l'homme à l'œuvre de Dieu.

Chacun de ces accents a ses dangers, mais les trois confessions sont d'accord sur la primauté et le réalisme de l'action divine, et sur le fait que la grâce doit être envisagée non comme une chose, mais comme une relation personnelle, une participation de l'homme à la vie trinitaire. Il y a donc accord sur l'essentiel de la doctrine de la grâce — ce que ne devraient plus ignorer tant d'écrits plus ou moins polémiques et fallacieux sur ce sujet. Mais alors, mise à part la question des accents unilatéraux et des malentendus qui en résultent, d'où viennent nos divergences ? Ch. Moeller, dans des remarques plus personnelles, très suggestives bien que rapides, les discerne dans des points de doctrine adjacents à celui de la grâce : les systématisations philosophiques, notamment dans l'anthropologie, la compréhension du péché originel, et surtout — en ceci il s'adresse au protestantisme — une manière propre de saisir théologiquement l'humanité du Christ.

Ce livre occupe à coup sûr une place capitale dans le dialogue œcuménique, et singulièrement dans l'établissement d'une méthode de travail en vue de ce dialogue.

P.-Y. E.

Louis Bouyer, *Le Trône de la Sagesse*, Essai sur la signification du culte marial, Le Cerf, Paris 1957, 296 pages.

Le Père Bouyer nous promet une trilogie sur la création et l'économie de grâce, puis une trilogie "théologique" sur la Trinité. Ce livre sur Marie, premier de la première trilogie, est une sorte d'anthropologie surnaturelle. L'auteur montre d'emblée que la mariologie n'est pas un extra de la théologie catholique, mais qu'elle est comme un signe du christianisme authentique. Il repousse l'idée selon laquelle la mariologie catholique actuelle serait comme le fruit d'une christologie monophysite. Le catholicisme croit en la pleine humanité du Christ, mais Jésus n'est pas *un* homme, une personne humaine, il est Dieu fait homme ; aussi est-il important, pour le Père Bouyer, de méditer sur Marie qui, elle, fut une personne tout humaine et pourtant en rapport unique avec Dieu. Ces distinctions nous semblent minimiser, quoique l'auteur s'en défende, la pleine humanité de Jésus, qui fut semblable à nous en tout, "donc non seulement un vrai homme, mais un homme « comme les autres », partageant toutes les faiblesses de la condition humaine, hormis le péché" (note de la *Bible de Jérusalem* en Phil. 2.7). C'est le Christ, et non Marie, qui est l'*Homme*. Nous ne voyons donc pas comment on peut bâtir une anthropologie surnaturelle sur la personne de Marie comme type. L'anthropologie surnaturelle doit partir du Christ ("Voici l'homme"), quand bien même il est Dieu. Pour nous, Marie, bien qu'en tête des saints de l'Eglise, ne peut pas être le fondement de l'anthropologie ; elle est la figure de l'Eglise en même temps que la Mère de Dieu. C'est sur ces deux thèmes, à notre sens, qu'une mariologie authentique doit se fonder. Nous regrettons qu'ils ne structurent pas assez cet ouvrage, dont nous admirons cependant de nombreuses pages. Les thèmes bibliques de la théologie mariale ne sont pas à notre sens "la femme et l'homme, l'épouse du Seigneur" (chapitre premier). Certes, la Fille de Sion est présente en Marie au jour de l'Annonciation, et la Vierge réalise alors l'espérance de tout l'Ancien Testament. Mais Marie n'est la Fille de Sion qu'en tant qu'elle est figure de l'Eglise qui naît, d'Israël qui renaît. Elle n'est pas Eve en face d'Adam, ni l'Epouse du Seigneur ; elle est figure de l'Eglise qui, elle, est nouvelle Eve et Epouse du Christ. Certes l'auteur souligne ce rapport entre Marie et l'Eglise, mais les privilèges de Marie sont trop en évidence. Les Pères, semble-t-il, ont eu beaucoup plus conscience de l'équivalence entre l'Eglise et Marie. Rapporter le thème de la Sagesse à Marie nous semble également discutable. "Le thème de la Sagesse personnelle ne fait guère qu'affleurer dans le Nouveau Testament, avoue l'auteur. Lorsque le Christ parle de « la Sagesse justifiée par ses enfants », il semble s'identifier lui-même avec elle" (p. 71). L'application à Marie des textes sapientiaux semble alors bien discutable.

Nous regrettons également que le chapitre très beau sur la Vierge-Mère commande les chapitres V et VI sur "Mariage et Virginité" et sur "Erôs et Agapè". On sait combien fut discutable, dans la tradition, l'influence sur la mariologie de certains sermons qui proposaient l'idéal de Marie aux vierges consacrées (cf. saint Ambroise). Au fond, nous sommes ramenés à remettre en question l'idée de fonder une anthropologie sur Marie. Pour nous, la mariologie fait essentiellement partie de la christologie et de l'ecclésiologie ; c'est tout le sens d'Ephèse. Il y aurait beaucoup d'excellentes pages à relever (chapitre VIII, "L'incarnation et Marie Mère de Dieu", par exemple). Lorsque le Père Bouyer situe Marie christologiquement ou ecclésiologiquement, nous pouvons le suivre et nous réjouir ; son anthropologie mariale, elle, nous semble discutable. Inutile de répéter ici nos réserves en ce qui concerne l'immaculée conception et l'assomption. Le travail du Père Bouyer s'inscrit dans le renouveau de la mariologie catholique qui cherche à redonner une vigueur biblique à une piété souvent mièvre. Nous devons nous en réjouir, quand bien même nous aurions préféré que Marie fût située différemment ; car le Père Bouyer semble donner à Marie une espèce de préexistence dans la Sagesse. Pour nous, Marie est premièrement et essentiellement Mère du Seigneur et n'existe pour la Révélation qu'à partir de l'annonciation ; secondement et conjointement elle est figure

d'Israël accueillant son Seigneur, elle est figure de l'Eglise qui est nouvelle Eve et Epouse du Christ.

Signalons le *Bulletin de la Société d'Etudes mariales*, 1956, qui réunit les travaux de la troisième session sur *La nouvelle Eve*, chez P. Lethielleux (Etudes mariales). Travaux historiques savants sur le thème de la nouvelle Eve au Moyen Age (H. Barré), dans l'iconographie (J. de Malmet), d'après Scheeben (J. Galot), d'après Newman (H. du Manoir), dans la théologie contemporaine (G. Philips). H. Cazelles fait le point sur l'exégèse contemporaine de Genèse 3.15. Excellent travail qui, espérons-le, doit aboutir à une purification biblique de la mariologie. M. T.

Liturgie et piété

Charles Burgard, *La Bible dans la Liturgie*. Casterman-Maredsous, Tournai-Paris 1958 (Bible et vie chrétienne), 195 pages.

Préfacé par l'évêque de Nancy et de Toul, ce livre est un recueil de méditations liturgiques parues d'abord dans les *Cahiers universitaires catholiques* (1956-1957). L'auteur veut inviter ses lecteurs à bien préparer et comprendre la liturgie, en situant dans leur contexte les textes bibliques figurant au missel. Suivant l'année liturgique, ces méditations nous font pénétrer les thèmes bliques proposés par la liturgie. C'est ainsi que l'Avent, par exemple, est expliqué selon les thèmes "du réveil, des promesses, de la disponibilité confiante et joyeuse" (p. 15-26) ; chacun de ces thèmes est expliqué par la Bible telle que l'utilise la liturgie. L'Ecriture sainte a la grande place dans ce livre composé en grande partie de textes bibliques, entrecoupés d'éclaircissements sur leur place dans la liturgie. C'est un instrument utile pour comprendre combien la prière traditionnelle de l'Eglise est toute tissée de thèmes et de paroles bibliques. C'est un bon livre de méditation que des protestants pourront utiliser : une œuvre œcuménique. M. T.

Joseph Lemarié O. S. B., *La manifestation du Seigneur*, Le Cerf, Paris 1957 (Lex Orandi 23), 537 pages.

Sous un titre volontairement général, l'auteur traite ici du cycle liturgique de Noël et de l'Epiphanie, en excluant de son étude le temps de préparation de l'Avent. Après un bref historique de la christianisation des deux fêtes solaires du 25 décembre et du 6 janvier, l'auteur entreprend le travail qu'il a projeté : éclairer les différents thèmes de cette double fête de la nativité et des premières manifestations de Jésus-Christ, à partir des homélies des Pères et des diverses traditions liturgiques d'Orient et d'Occident. Ces thèmes sont extrêmement riches, comprenant, pour Noël, le mystère de l'union des deux natures, l'antithèse de la gloire de Dieu et de l'humilité de l'incarnation, et surtout la manifestation de la gloire de Dieu dans cette incarnation même. En outre, dans l'incarnation, c'est notre salut qui se réalise, puisque, dans un "admirable échange", le Christ assume toute chair, devenant semblable à nous pour nous rendre semblable à lui : mystère nuptial, de délivrance, d'unité, dont la portée est cosmique. Quant à l'Epiphanie, les thèmes sont peut-être encore plus variés, puisque s'y célèbrent, d'une manière plus ou moins marquée suivant les traditions liturgiques, l'illumination des mages, et, très spécialement en Orient, le baptême de Jésus, comme aussi les noces de Cana. Enfin, si les dimanches du temps de l'Epiphanie prolongent d'une certaine façon l'adoration de l'Eglise face à la manifestation du Seigneur, le cycle comprend une fête que l'Occident nomme la Purification de la Vierge, mais qui célèbre avant tout la Rencontre du Christ et de son peuple, en la personne de Siméon et d'Anne.

Les citations liturgiques et patristiques sont très nombreuses, dans ce livre, mais aussi très bien reliées, de façon à se compléter et s'éclairer mutuellement. L'auteur n'a du reste pas rassemblé un florilège, mais construit un vaste commentaire, inspiré et nourri de ses sources. On remarquera en le lisant, que les Pères, et l'Eglise ancienne en général, célèbrent tout le mystère du salut à chaque événement de la vie du Christ que la liturgie marque d'un jour particulier. C'est dire que le cycle de Noël ne nous présente pas un autre

mystère que le cycle de Pâques. Mais comme le dit l'auteur : "En réalité chaque solennité du Seigneur est la fête du salut considéré en sa totalité et en sa plénitude, mais sous tel aspect particulier, réfracté en quelque sorte selon les modalités que lui confère l'événement commémoré" (p. 492).

Si cet ouvrage se recommande au liturgiste, il se recommande aussi au prédicateur qui y trouvera matière à se renouveler abondamment au contact de ses augustes devanciers. Et cet ouvrage, lu tranquillement, un chapitre à la fois, est aussi de nature à nourrir et éclairer la méditation personnelle de chaque chrétien. P.-Y. E.

JOHN T. MARTIN, *Christ our Passover*, The liturgical observance of Holy Week, SCM Press, Londres 1958 (Studies in Ministry and Worship), 94 pages.

Œcuménisme et renouveau liturgique vont de pair. C'est ce que souligne John T. Martin dès les premières lignes de son livre, en indiquant l'importance du culte liturgique dans ce "temps de l'Eglise" où nous vivons. On ne peut que se réjouir de voir adopter, dans les pays anglo-saxons, les méthodes de travail de mouvements liturgiques du Continent tel que le C.P.L. ; car il ne s'agit plus d'imiter purement et simplement telle ou telle liturgie d'une autre Eglise pour pallier la pauvreté ou l'inefficacité de sa propre liturgie, mais bien de réformer la liturgie existante, tout en la conservant intégralement. Et ce n'est qu'après avoir mis en valeur toutes les richesses de la liturgie de son Eglise que l'on peut songer à y incorporer de nouveaux éléments, dont la valeur fut éprouvée par d'autres traditions, en ayant soin toutefois de les adapter au génie de son Eglise. C'est à ce travail que s'est livré l'auteur anglican de cet ouvrage, accomplissant ainsi une œuvre véritablement œcuménique.

Tout naturellement, sa réflexion s'est portée sur la célébration de la Semaine Sainte, qui dans l'Eglise d'Angleterre n'est plus guère pratiquée par les fidèles ; en effet, bien que la structure de base de la liturgie anglicane — les offices quotidiens de *Mattins, Evensong, Holy Communion* — ait été conservée, on y a ajouté une telle quantité de paraliturgies que les fidèles se contentent en général d'assister à l'une ou l'autre de ces manifestations, selon leurs goûts personnels. L'observance a donc acquis un caractère facultatif que seul un renouveau liturgique pourra corriger. La recherche de John T. Martin est basée sur ses propres expériences de vicaire de paroisse. Il a lui-même pratiqué les paraliturgies et constaté qu'elles ne rassemblaient pas l'*Eglise* mais seulement des *individus* ; et il en était de même des offices traditionnels du *Prayer Book*. Il entreprit alors d'instituer dans sa paroisse "des offices de même importance que les célébrations eucharistiques du dimanche..., des offices *de l'Eglise*" (p. 13). Les résultats furent concluants, et cela pour les raisons suivantes : la liturgie établit un lien avec les générations précédentes de croyants grâce à la ferveur qu'elle renouvelle ; elle rappelle aux fidèles les grands moments de la rédemption par la lecture des passages appropriés de la Bible, "elle rééduque dans la foi biblique" (p. 13) ; et surtout elle actualise les événements, et "rend contemporain le futur et le passé" (p. 14). Après avoir étudié le nouvel *ordo* de la liturgie romaine de la Semaine Sainte, l'auteur peut proposer que trois offices supplémentaires soient incorporés à la liturgie traditionnelle anglicane : la bénédiction des rameaux (le dimanche des Rameaux), le dépouillement des autels (le Jeudi Saint), et la Vigile pascale. La signification de ces offices, qui datent tous d'avant la Réforme, est immédiatement perceptible ; c'est ce qui en fait la valeur. Suit une étude détaillée de la liturgie des sept jours de la Semaine Sainte qui commence avec la Prière du Matin du dimanche des Rameaux et se termine à la Vigile pascale. Le sens à donner à chaque office est précisé par l'auteur qui indique également quelles sont les péricopes appropriées. En dehors des trois offices supplémentaires, pour lesquels des liturgies adaptées à la tradition anglicane ont été établies en vue de leur incorporation aux autres offices, l'auteur commente les modifications suivantes qui lui semblent souhaitables : célébration vespérale de l'eucharistie le Jeudi Saint, le prêtre officiant face aux fidèles et se servant d'un morceau de pain

unique ; veillée de la nuit du Jeudi Saint au Vendredi Saint, qui pourrait revêtir diverses formes, mais pour laquelle l'auteur verrait une occasion pour les chrétiens de toutes dénominations de se rassembler pour une prière œcuménique ; bien-fondé de l'office eucharistique du Vendredi Saint, qui devrait être célébré aussi proche que possible de l'heure de la Passion. La Vigile pascale reprend les grands thèmes de celle de la liturgie romaine : la bénédiction du feu, suivie de celle du cierge et de sa procession, la proclamation pascale (avec l'*Exultet*), les quatre lectures (suivies chacune d'un cantique et d'une oraison), le renouvellement des vœux du baptême, et une litanie d'action de grâces à la suite de laquelle débute la liturgie eucharistique. John T. Martin termine en donnant trois types de sermon se rapportant aux trois principales liturgies de la Semaine Sainte : celles du Jeudi, du Vendredi, et de la Vigile pascale. Tout ce travail nous a semblé excellent, alliant toujours le souci pastoral aux exigences bibliques et liturgiques.

En exergue, David M. Paton pose la question de l'autorité en matière de liturgie dans l'Eglise d'Angleterre. Il situe en quelques pages le travail de John T. Martin par rapport à l'état actuel de la liturgie dans son Eglise, ce qui permet d'apprécier la valeur de la recherche entreprise pour un renouvellement de cette liturgie en accord avec l'épiscopat et sous le contrôle de l'assemblée paroissiale.

Dans la même collection, on trouvera encore une étude détaillée du ministère de la Parole qui vient également de paraître :

R. E. C. Browne, *The Ministry of the Word*, SCM Press, Londres 1958 (Studies in Ministry and Worship), 125 pages. G. H.

Dans *Verbum Caro* N° 42, 1957, p. 166, nous avons dit notre admiration pour la première édition du *Missel de Frère Yves*, chez Labergerie. La censure a freiné l'essor de ce missel pour enfants. La nouvelle édition ("courante") n'a plus aucune image, mais seulement de petits dessins en culs-de-lampe. Il faut regretter que le conformisme religieux qui supporte souvent des mièvreries dangereuses ait repoussé cet essai magnifique de couleur, d'audace et de vie intérieure enfantine.

Signalons les *Courtes prières pour le chrétien dans le siècle* des moines de La Pierre-Qui-Vire, Desclée de Brouwer, Paris 1954, 390 pages. Ces textes anciens et modernes, groupés selon les demandes du Notre Père, soutiennent la piété de tous les jours. Elégant recueil de poche.

Dans la série "Homélies et Catéchèses", les Editions du Cerf publient une série de sermons radiodiffusés du Père M. H. Lelong o. p., *La bonne nouvelle aux pauvres*, Paris 1958, 256 pages. Excellentes et simples méditations sur l'Evangile qui fourniraient de bons modèles de prédication. On s'amusera aussi à lire les "Petites séquelles d'une homélie" dues aux réactions opposées de "farouches hydropathes" et de viticulteurs, après un sermon sur "L'Evangile des noces et du vin". Il faut faire des réserves à propos du sermon sur l'assomption qui porte le malheureux titre : "L'Evangile de notre glorification dans la Vierge". Dans l'ensemble, un bon exemple de prédication évangélique et moderne. M. T.

Gordon S. Wakefield, *Puritan Devotion*, Its place in the development of Christian piety, Epworth, Londres 1957 (The Fernley-Hartley Lecture), 170 pages.

Ce livre sur *La dévotion puritaine* veut "décrire et évaluer la théorie ascétique des Puritains" et espère être utile "aussi bien aux descendants des adversaires des Puritains qu'à leurs nombreux successeurs spirituels" (p. 2). L'auteur, en effet, décrit et met en valeur beaucoup d'aspects de cette théologie anglo-saxonne du XVIIe siècle. Pourtant, après la lecture de son livre, il nous reste un regret : sa description fait trop "défense", et les jugements sont bien faciles, surtout quand il s'agit de jugements sur une théologie non-puritaine. Le sous-titre du livre ("Sa place dans le développement de la piété chrétienne")

est plein de promesses. Mais on s'aperçoit vite que cette place est l'objet d'un parti pris et que ne sont choisis que des éléments qui peuvent servir la cause de l'auteur. On ne saurait reprocher à ce Méthodiste anglais son affection pour le Puritanisme, sa souffrance de le voir mal compris ou même méprisé, son souci de le situer au cœur de la piété chrétienne, mais on peut déplorer que dans tout cela la piété chrétienne elle-même ne se trouve pas au premier plan, et que l'auteur traite d'une façon bien légère les sujets que dans sa recherche il doit nécessairement aborder (cf. au sujet du baptême, p. 40 ; de la fréquente communion, p. 43 ; de l'union mystique avec le Christ, p. 101 ; du mariage, p. 103 ; de la piété catholique, p. 160 ; de la création, p. 162). Il reproche à d'autres d'avoir eu une vision unilatérale touchant les Puritains (p. 5). Ce reproche peut lui être retourné, et son intention de servir la cause œcuménique (p. VIII) n'aboutit pas : il plaide la cause du Puritanisme au sein du Protestantisme et fait de l'anti-catholicisme. L. v. B.

Ethiopie

JEAN DORESSE, *L'Empire du Prêtre-Jean*, Tome I : L'Ethiopie antique, Tome II : L'Ethiopie médiévale, Plon, Paris 1957 (D'un monde à l'autre), 300 et 358 pages.

Est-il besoin de rappeler que la dynastie impériale de l'Ethiopie actuelle descendrait de Salomon et de la reine de Saba ? Saba était une cité du Sud-Ouest de l'Arabie, qu'on appelait l'Arabie Heureuse d'où étaient partis les Habashan qui peuplèrent en partie les plateaux éthiopiens et qui laissèrent leur nom à l'Abyssinie. Les Sabéens eux-mêmes franchissent la Mer Rouge et prennent pied sur le continent africain, apportant leur langue qui donnera à l'Eglise d'Ethiopie sa langue liturgique, le guèze. De cette époque nous avons de nombreux témoins, monuments divers et noms géographiques.

A l'époque sabéenne remonte la fondation d'Axoum qui va être la capitale d'un puissant empire dont un des souverains, Ezana, introduira, à l'époque de Constantin, le christianisme dans ses Etats, contribuant à leur donner, face au paganisme et plus tard à l'Islam ambiants, la force de cohésion qu'ils ont encore aujourd'hui. D'Egypte, la vie monastique essaimera en Ethiopie où elle marquera toute la vie du pays. L'Empire d'Axoum se couvre de monastères et d'églises qui évoquent maintenant encore la foi et la ferveur de cette antique terre chrétienne. D'Egypte également, d'Alexandrie, l'Ethiopie reçut son premier évêque et lorsque les successeurs de saint Marc adoptèrent le monophysisme, l'Eglise d'Ethiopie les suivit.

Au cours du moyen-âge, la capitale se transporte plus au sud, dans une cité qui prit le nom de l'empereur, Lalibela. Il voulut en faire une nouvelle Jérusalem aux multiples églises. Sous son règne, l'art atteint son apogée. Une prospérité nouvelle s'installe dans le pays, les villes se multiplient et le couronnement de l'empereur revêt un faste grandiose. Mais hélas cette période connaît les luttes incessantes qui mettent aux prises les disciples du Christ et ceux de Mahomet. La littérature fait son apparition, faisant une large part aux apocryphes (Habakuk, Actes des Apôtres, Louanges de Marie). L'hagiographie se développe. Des écrits rappellent les romans de chevalerie et les chroniqueurs racontent les exploits des preux. Si l'Occident a connu le Graal, l'Ethiopie possède la Perle, image du Rédempteur, qui d'Adam s'incarne dans la Vierge et finit, dans une Apocalypse, par devenir le symbole de la Sion céleste.

Notons qu'en Ethiopie vivent encore à l'heure actuelle quelques tribus, jadis puissantes, qui ont adopté le judaïsme et dont les croyances sont maintenant quelque peu marquées de gnosticisme.

Malgré les empêchements de toutes sortes suscités par les sultans du Caire, dès la fin du XIVe siècle, des contacts s'établissent avec l'Europe. Dans le monde latin courait une étrange croyance, celle du Prêtre-Jean, descendant des Mages et mythique souverain d'une partie de l'Asie, et qui finit par se fixer sur la personne de l'empereur d'Ethiopie. L'Occident en entendant parler d'un royaume chrétien en Afrique l'identifia avec celui du Prêtre-Jean. Les souverains du Portugal depuis la fin du XVe siècle jusqu'au XVIe furent en

relations suivies avec l'Ethiopie. Des plans furent même dressés pour abattre l'ennemi commun : les musulmans. Lorsqu'au milieu du XVIe siècle l'Ethiopie faillit sombrer sous les coups des musulmans, les sujets du roi du Portugal, à la tête desquels se trouvait le fils de Vasco de Gama, empêchèrent cette antique terre chrétienne de tomber sous la domination des disciples du Prophète, contribuant ainsi à sa renaissance, au maintien de sa religion et de son passé plusieurs fois séculaire.

Au terme de cette intéressante étude, on ne peut que formuler le vœu qu'il nous soit bientôt donné d'en lire la suite et de suivre le développement historique de ce peuple jusqu'à nos jours. J.-P. B.

MAXIME CLERET, *Ethiopie. Fidèle à la Croix*, Editions de Paris, 1957, 188 pages.

Il faut savoir gré à Maxime Cleret de nous permettre de pénétrer la vie religieuse de l'Ethiopie, d'apprendre à connaître son Eglise. Le cadre historique ayant été décrit ci-dessus, nous nous attacherons plus particulièrement à ce christianisme qui bien souvent se confond avec la vie de la nation elle-même.

C'est saint Athanase, évêque d'Alexandrie qui sacra le premier évêque résidant en Ethiopie, créant ainsi un lien qui s'est perpétué à travers les siècles et qui est à l'origine de l'adoption de la doctrine monophysite par l'Eglise d'Ethiopie. Nombreux furent les moines, disciples d'Eutychès qui, quittant leur pays à cause des décrets du Concile d'Ephèse, se réfugièrent en Egypte où ils préparèrent le triomphe dans ce pays de la foi monophysite que l'Ethiopie recevra à son tour ; très tôt d'ailleurs l'institution monastique y connaît un grand développement et bien souvent les empereurs en seront les protecteurs.

Pour les Eglises coptes, les trois personnes de la Trinité sont égales, quoique séparées (dans l'iconographie éthiopienne, elles sont toutes trois représentées sous des traits identiques), le Saint-Esprit procède du Père seulement et dans le Christ sa nature divine a "absorbé" sa nature humaine, les deux étant confondues. La Vierge est plus honorée en tant que Mère de Dieu que Mère du Christ. Il y a sept sacrements et trois ordres ecclésiastiques, évêques, prêtres et diacres. Le canon des Ecritures renferme des livres regardés comme apocryphes par les autres chrétiens. Les coptes reconnaissent les Conciles de Nicée, Constantinople, Ephèse, à l'exclusion de tous les autres. A cela s'ajoutent certains éléments hérités du paganisme (les dieux deviennent des esprits) et du judaïsme (observation du Sabbat, pratique de la circoncision).

Au cours des offices, le chœur des "debteras" (scribes) se fait entendre. Les instruments sont des tambours parfois accompagnés de battements de mains. L'officiant récite des cantiques, fait trois fois le tour de l'église avec un encensoir à grelots. Pendant la consécration, les fidèles prosternés répètent "Amen, Amen, Amen, je crois et je confesse que ceci est le corps du Christ". Le prêtre élève l'hostie en psalmodiant une quarantaine de fois : "Seigneur Christ, aie pitié de nous" qui est repris par les fidèles. Alors vient la communion qui se fait sous les deux espèces.

Le "Tabot" (tabernacle) représentant les Tables de la Loi et l'Arche d'Alliance, donne à l'église son caractère sacré. Il n'est d'ailleurs jamais visible et les prêtres seuls y ont accès, on ne le sort qu'une fois par an et toujours voilé, au jour de la fête du patron de l'église.

Puis l'auteur nous fait assister aux grandioses fêtes de la commémoration de la Découverte de la vraie Croix par sainte Hélène et celle de la Croix de l'empereur, au cours desquelles de jeunes "debteras" s'adonnent à des danses liturgiques.

Nous avons déjà dit que les Portugais sauvèrent l'Ethiopie de l'Islam. Mais, fervents catholiques, essayèrent en vain d'amener l'Ethiopie à partager leur foi. Ils réussirent cependant à convertir temporairement un empereur et ses sujets, mais, exigeant entre autre le re-baptême des fidèles et une nouvelle ordination des prêtres, le peuple en masse se souleva et l'Abouna excommunia l'empereur. Suivit une période fort troublée au terme de laquelle l'empereur rend à l'Ethiopie la foi de ses pères et ruine par là tout espoir d'union.

Les siècles durant lesquels la chrétienté éthiopienne vécut repliée sur elle-même, les attaques dont elle fut l'objet, lui ont donné son caractère propre, sa force qui lui a permis de survivre à toutes les catastrophes et de demeurer, avec ses frères d'Egypte, les seuls témoins de ce qui fut naguère l'Afrique chrétienne. J.-P. B.

Judaïsme

M. H. Luzzato, *Le sentier de rectitude*, traduit par Aron Wolf et Jean Poliatschek, préface de Georges Vajda, Presses Universitaires de France, Paris 1956 ("Sinaï" Collection des Sources d'Israël), 189 pages.

En inaugurant "Sinaï" Collection des Sources d'Israël avec cet ouvrage, André Chouraqui nous présente une de ces "fines fleurs de la civilisation que la Bible hébraïque suscita au sein des communautés juives d'Europe et d'Orient". La collection se propose de rendre accessible au public de langue française les œuvres principales de cette pensée et de cette civilisation, redevenues, à une heure décisive, un carrefour entre l'Orient et l'Occident.

Ce premier volume est un ouvrage de spiritualité, dont la traduction, entreprise d'abord par Aron Wolf, fut achevée par Jean Poliatschek après l'exécution de Wolf en 1944, à l'âge de 26 ans. Un jeune mystique juif italien, Moïse Hayyim Luzzato, l'avait publié en 1740 à Amsterdam où il avait dû se réfugier. Ses persécuteurs, des docteurs attachés à la lettre, voyaient dans ses révélations surnaturelles un danger pour le judaïsme qui venait de passer par une de ses plus dures épreuves, le mouvement du pseudo-messie Sabbataï Zevi. S'il est vrai que l'auteur fut tout imprégné des études cabalistiques et d'une piété destinée à hâter la rédemption finale, son livre n'en est pas moins sobre et simple. Il nous propose un itinéraire spirituel menant à la sainteté et passant par différentes étapes : vigilance, zèle, intégrité, ascèse, pureté, ferveur, humilité, crainte. Le lecteur, formé à l'école de l'Epître aux Romains (4.5), aura peut-être de la peine à entrer dans cette spiritualité. Avant de juger un certain légalisme moralisant qui certes s'y trouve, il fera bien de se pénétrer de l'esprit de la piété juive qui a nourri ce livre. Pour cela, il s'attardera surtout au début et à la fin de ce volume. C'est là qu'il trouvera le mieux que cette piété "ne consiste en rien d'autre qu'à faire ce qui peut réjouir notre Créateur". Et s'il y a effort, ce n'est jamais pour gagner la récompense de Dieu (qui cependant se manifestera), mais c'est un acte désintéressé, par pure reconnaissance. Et encore, dans cette intimité joyeuse ("que le Seigneur se réjouisse de ses œuvres, qu'Israël se réjouisse de son Créateur", Ps. 104.31 et 149.2), c'est le Seigneur qui dispose le cœur à suivre Son chemin (Ps. 86.11). Or, le constant souci d'accomplir *tous* les ordres de Dieu ("Heureux l'homme qui est dans une crainte permanente", Prov. 28.14) révèle l'importance prise, dans l'histoire du salut, par le don de la Thora au Sinaï ou l'acte libérateur de Dieu dans l'Exode passe au deuxième plan (cf. IV Esdras). Oubli qui fait mieux comprendre le refus de croire au nouvel acte libérateur en Jésus. Si par ce refus, au moment où Israël est devenu universel en Christ, le judaïsme ultérieur se maintient dans sa solitude, le "sentier de rectitude" nous apprend qu'il a pourtant gardé, et même poussé plus loin, une conscience très vive de la responsabilité universelle : de même que les prêtres, qui consommaient la viande des sacrifices offerts sur l'autel, procuraient le pardon à ceux qui l'avaient apportée (Lév. 10.17), la voie solitaire et consacrée du *hassid* juif fait répandre la bénédiction sur la terre entière. U. S.

Les Psaumes, traduits et présentés par André Chouraqui, Presses Universitaires de France, Paris 1956 ("Sinaï" Collection des Sources d'Israël), 350 pages.

Depuis le XIe siècle le psautier a été traduit près de deux mille fois en français. Mais il ne le sera jamais fait trop souvent, car le travail de la traduction fait partie de l'actualisation, toujours à recommencer, du message de Dieu dans son peuple. Dans cette excellente traduction du savant juif, on constatera combien une grande fidélité au texte massorétique peut

donner encore un sens, souvent très original, à des passages même difficiles où l'on serait peut-être trop vite enclin à recourir à la paraphrase, aux versions ou à la conjecture. Dans son "Esquisse d'une glose", à la fin du livre, l'auteur nous présente un commentaire spirituel qui mène tout droit à la méditation. Il s'y inspire de la tradition synagogale et ses notes sont glanées au long de deux millénaires d'exégèse hébraïque traditionnelle. Nous y rencontrons par exemple Rachi, célèbre exégète de Troyes au XIe siècle, et des mystiques juifs espagnols... La courte "Introduction" se révèle être une mise au point théologique où le psautier apparaît comme le reflet de toute l'histoire du salut.

Eclairé par les commentateurs juifs cités, le lecteur chrétien unit sa prière à celle des "Pauvres d'Israël", des "anavîmes", qui — il y a 2.000 ans — attendaient le Messie dans un milieu conscient de vivre aux derniers temps et dont l'état d'esprit se maintient et se prolonge en quelque sorte dans le judaïsme ultérieur. Alors, il saisira peut-être un peu mieux le mystère de l'humanité du Christ, qui lui aussi, vivant dans ce milieu, a dû apprendre l'obéissance (Héb. 5.8) et prendre conscience de sa mission. Il sera ainsi préservé d'une prière trop intellectuelle, qui veut appliquer directement le psaume au Christ et qui cependant ne peut pas négliger la situation concrète qui a fait naître le psaume et que retrouve l'exégèse moderne. L'union de notre prière à celle des "Pauvres", qui ont interprété les psaumes dans l'optique eschatologique, peut nous aider à vaincre cette difficulté.

On est surpris de voir la tradition synagogale méditer longuement le mystère de la souffrance expiatoire. Les larmes de la nuit de l'exil, l'obéissance dans la misère, font déjà entrer le messianique dans le présent et hâtent la fin (cf. II Pie. 3.12 et Act. 3.20). Or, le "Serviteur de Yahwé", venu en personne, a été refusé ; c'est donc l'aspect *collectif* des passages concernant le "Serviteur" et le "Fils de l'Homme" — aspect qui semble bien s'y trouver — qui a surtout attiré la réflexion. N'est-ce pas là un reflet du mystère de la souffrance rédemptrice, révélé dans le Christ à l'Eglise, l'Israël de la Nouvelle Alliance ?

U. S.

MARTIN BUBER, *Moïse*, traduit de l'allemand par Albert Kohn, Presses Universitaires de France, Paris 1957 ("Sinaï" Collection des Sources d'Israël), 266 pages.

C'est la traduction en français d'un ouvrage bien connu, paru pour la première fois en 1944. L'auteur, qui fête cette année son 80e anniversaire, exerce une grande influence sur un vaste public. Le livre suit la vie de Moïse en ses différentes étapes et se lit comme un roman, tout en présentant une énorme documentation, réunie probablement au cours de toute une vie. La discussion détaillée des différents textes bibliques incite le lecteur — après avoir parcouru le livre d'un bout à l'autre — à le reprendre chapitre par chapitre en y ajoutant l'étude des textes en question. Le tout paraît comme une tentative, impressionnante et originale, de trouver — ou même de sauvegarder — le personnage historique de Moïse au travers de l'accumulation des récits du Pentateuque, personnage que la foi veut saisir avec enthousiasme, mais que la recherche historique et critique repousse dans un passé incertain.

Buber accepte volontiers les méthodes de la "recherche rationnelle de la vérité", et ses résultats avec tout ce qu'ils peuvent avoir de choquant pour la "foi non-instruite". Mais ce qui peut réjouir, c'est que l'emploi sincère de ces méthodes ramène le chercheur à la théologie kérygmatique. Il découvre en effet qu'on ne peut pas "distiller" ces récits plus ou moins miraculeux pour en faire sortir l'histoire juive, tout en faisant abstraction de la foi de celui qui a vécu ces événements : l' "enthousiasme objectif" (J. Grimm en 1813) de celui qui s'ouvre aux événements constitue, avec ces événements, la vraie histoire, la réalité (cf. l'échec de la *Leben-Jesu-Forschung*, ainsi que la récente découverte de l'impossibilité, dans la recherche d'une "objectivisation absolue", de capter la réalité en faisant abstraction de l'homme observateur).

Une certaine prise de position, juste en soi, contre les derniers classiques de la critique purement littéraire (comme, par exemple, Eissfeldt) semble déjà dépassée par l'évolution de la recherche sur la *Formgeschichte*. Celle-ci, tout en retenant le plus souvent l'hypothèse des différentes "sources" (Yahwiste, Elohiste, etc.), admet que ces dernières ont joué, pour une large part, le rôle de rédacteurs de traditions orales (ou déjà écrites) beaucoup plus anciennes.

Un chrétien lira ce livre avec beaucoup de profit. Signalons simplement, à titre d'exemple, le chapitre sur le "buisson ardent". "Je suis celui qui suis" n'est pas un énoncé philosophique sur l'*existence* de Dieu, mais la promesse de son assistance, toujours à nouveau : "Je *serai* là, pour vous, je vous parlerai... (cf. Nomb. 23.23). Or, c'est préparer le terrain aux prophètes qui annonceront de *nouvelles* choses, c'est préparer l'audace et l'autorité avec lesquelles parlera Jésus. U. S.

LEO BAECK, *Dieses Volk — Jüdische Existenz*, Ein zweiter Teil, Europaische Verlagsanstalt, Francfort-sur-le-Main 1957, 326 pages.

"Tant que passe ton peuple, Seigneur,
Tant que passe ton peuple, que tu t'es acquis..." (Ex. 15.16)

Cette citation se trouve en tête de ce livre qui retrace l'histoire du peuple juif au travers de ses trois mille cinq cents ans d'existence. Avec tous les peuples dont parle le cantique de Moïse, qui contient le verset cité, on ne peut que reculer en tremblant au passage de ce peuple ; et on ne peut s'empêcher de s'interroger sur le chemin de ce peuple, seul chemin qui ne se perde pas (Ps. 1.6). L'ouvrage est présenté comme la suite du livre écrit jadis par le même auteur ; en fait c'est une réédition, entièrement repensée toutefois au long d'une vie qui a suivi un nouvel acte dramatique de l'histoire de ce peuple. C'est le dernier message d'un rabbin, infiniment vénéré par les siens, qui mourut le 2 novembre 1956 à Londres, à l'âge de 83 ans. On est frappé par la noblesse du style et la recherche d'une authentique synthèse qui ne soit ni un résumé ni une vulgarisation. En suivant cet exposé de *théologie* juive (qui ne peut être séparée de l'*histoire* juive), nous remarquons d'étonnantes analogies avec la structure de la foi chrétienne ; citons, par exemple, le rapport foi-œuvres ou le rapport entre l'espérance et son anticipation dans l'acte d'obéissance, ou encore, la notion de la *Thora orale* (certes, le message de l'irruption de Dieu dans l'histoire est fixé dans la Bible, la *Thora écrite*, qui n'est jamais cependant un livre terminé, mais toujours à repenser entièrement). Le lecteur occidental et chrétien découvre avec honte le triste rôle qu'a joué l'Eglise pour ce peuple. Pour lui, l'Eglise a pris la succession de l'empire romain (appelé Edom = Esaü) qui avait cruellement réprimé la dernière insurrection juive en 132. Et depuis lors, au cours de l'ère romaine, devenue par la suite ère chrétienne, ce peuple a été constamment forcé de se replier sur lui-même. Par contre, en d'autres circonstances, ce peuple a fait preuve d'une étonnante ouverture, enrichissant la culture environnante en même temps que lui-même : l'auteur nous rappelle l'influence perse et le rôle de Cyrus, l'époque grecque avec ses prosélytes et ses "craignants Yahvé", païens non-circoncis, et enfin l'empire musulman avec ses générations de philosophes et de poètes juifs qui écrivaient en arabe. En Europe, ce fut l'humanisme, avec ses principes de tolérance, qui libéra enfin petit à petit les juifs de leur inhumaine condition de vie. Leo Baeck, tout en retenant fermement l'absolu de la foi avec une intolérance théorique, nous montre comment celle-ci doit être humanisée. Il trouve des mots admirables pour décrire la rencontre des hommes — rencontre à laquelle l'homme est poussé lorsque Dieu lui a ouvert "les portes de l'âme", l'incitant ainsi à les ouvrir, à son tour, aux autres hommes — mais rencontre profondément tragique lorsque les difficultés s'ajoutent aux difficultés... Il nous parle de la vieille nostalgie, du désir passionné de son peuple : avoir son âme comprise. Demandons ce sens de l'humain pour le dialogue entre Judaïsme, Islamisme et Christianisme qui apparaît de plus en plus comme une tâche véritablement actuelle. U. S.

Maîtres spirituels

L'éloge de la collection "Maîtres spirituels" des *Editions du Seuil* n'est plus à faire. Ces brefs volumes (tous de 192 pages), de format maniable, bien imprimés, abondamment illustrés de reproductions adéquates au texte, sont autant d'initiations. Celles-ci ont lieu sous la direction d'un technicien qui est en même temps un admirateur du "maître spirituel" étudié. C'est bien la seule manière — dans une atmosphère de sympathie intellectuelle — d'approcher une grande figure du passé dont le rayonnement n'a point cessé. De larges extraits des œuvres du "maître" sont présentés, soit dans le corps du livre, soit plus généralement en seconde partie.

Chaque ouvrage de la collection est un chef-d'œuvre car il nous fait pénétrer une pensée en évitant les écueils de la vulgarisation et de l'érudition pédante.

1. Emile Dermenghem, *Mahomet et la tradition islamique*, Paris 1955.

Le professeur Dermenghem retrace la vie de Mahomet et la foudroyante expansion de l'Islam. Il en expose les tendances essentielles, déplore que la scolastique juridique ait stérilisé la civilisation musulmane au treizième siècle de notre ère, et note des signes contemporains de renaissance. En terminant son irénique exposé, l'auteur fait confiance à l'Islam "religion ouverte".

A côté de fragments significatifs du Coran, les textes nous restituent des *hadits* (paroles attribuées au Prophète) et des textes mystiques, introuvables dans les bibliothèques non spécialisées. Seule objection : une place de choix est faite aux textes de tradition soufite (mystique) qui n'est qu'une déviation hétérodoxe de l'Islam, combattue par les Musulmans sunnites, de tradition orthodoxe. L'auteur exprime ainsi ses sympathies, et cela nous permet de comprendre sa trop grande bienveillance à l'égard du maraboutisme, véritable plaie de l'Islam — en tout cas de l'Islam maghrébin. P. E.

2. Henri Marrou, *Saint Augustin et l'augustinisme*, avec la collaboration d'A. M. La Bonnardière, Paris 1955.

Cet ouvrage comprend trois parties. La première traite de la vie, de l'œuvre et de la personne de saint Augustin, qui mérite à juste titre d'être appelé le "Père de l'Occident" (p. 153) : seize siècles nous unissent à lui, "car cette longue période... est tout entière pénétrée de la présence d'Augustin, de sa gloire, de son influence, pour ne rien dire des âpres débats qu'a fait naître l'interprétation des nuances délicates de sa pensée" (p. 149). Saint Augustin a été un homme "comme nous..., que la grâce a eu quelque mal à sauver" (p. 66). En ce qui concerne le double attribut que l'iconographie lui a volontiers appliqué — le livre ouvert et le cœur enflammé, symboles de science et d'amour, "les deux... en effet chez lui inséparables" (p. 68) — on pourrait se demander peut-être si les auteurs n'ont pas eu plus d'attention pour le livre que pour le cœur. On aurait aimé davantage sur le monachisme d'Augustin, sur son amour pour ses frères et ses fidèles.

Les auteurs nous décrivent la pensée d'Augustin comme "originale" (p. 14), "profondément insérée dans l'expérience vécue" et "à contenu extatique" (p. 71), biblique (p. 84). Concernant ses œuvres, "la plupart lui ont été inspirées par les problèmes ou les préoccupations qui tourmentaient l'Eglise de son temps" (p. 49). "On ne saurait trop insister sur l'importance... (du) climat polémique et sur les conséquences qui en sont résultées..." (p. 53) ; "... si, comme le montre l'histoire de son influence, de graves contresens ont été, si souvent, commis sur sa véritable pensée, Augustin en est lui-même, pour une large part, le premier responsable" (p. 55). C'est ainsi qu'il est rendu responsable de l'hérésie du semi-pélagianisme, "sortie d'une réaction spontanée contre les outrances de l'augustinisme" (p. 151). Les auteurs opposent un "augustinisme rigide" à un "augustinisme modéré", le premier menant aux positions de Wycliff, de la Réforme, des Jansénistes, le dernier représenté par "l'orthodoxie catholique". "Il n'est pas sûr, écrivent-ils, que toutes ces séquelles (de la dispute entre ces

deux augustinismes, entre la tendance janséniste et l'orthodoxie catholique) aient été, même aujourd'hui, surmontées" (p. 176). L'influence augustinienne serait source "d'autant d'hérésies ou de déviations que de fruits sains" (p. 180).

La deuxième partie du livre comprend un choix de *Textes* de saint Augustin, choix nécessairement arbitraire. Sachons gré aux auteurs d'avoir pris dans leur collection la conclusion des XV livres sur la Trinité, où saint Augustin prie : "Ma force et ma faiblesse sont en ta présence : soutiens l'une, guéris l'autre. En ta présence, sont ma science et mon ignorance : là où tu m'as ouvert la porte, reçois-moi à l'entrée ; la porte que tu as fermée, ouvre-la à celui qui frappe. Que je me souvienne de toi, que je te comprenne, que je t'aime. Augmente en moi ces dons, jusqu'à mon entier renouvellement... Tout ce que j'ai dit en ton nom, dans ces livres, que les tiens le reconnaissent ; si quelque chose vient de moi, que Toi et les tiens me le pardonnent" (p. 101, 102).

Un tableau des œuvres de saint Augustin et une brève orientation bibliographique concluent ce livre. L. v. B.

3. Jean Steinmann, *Saint Jean-Baptiste et la spiritualité du désert*, Paris 1955. (Cf. la recension parue dans *Verbum Caro* N° 42, 1957, p. 181).

4. Henry van Etten, *George Fox et les Quakers*, Paris 1956.

Les Quakers représentent une tendance extrême du catholicisme non-romain. Ils ne désirent point s'appuyer sur l'autorité des Pères de la Réforme. Selon un distingué Quaker cité par Henry van Etten, "les antécédents des Quakers sont plus anciens que le protestantisme... Du Christianisme primitif, sa descendance peut être tracée, non pas à travers l'Eglise de la Réforme, mais à travers des groupes mystiques hérétiques" (p. 14).

On pourrait présenter des objections à tel point de doctrine. Mais il vaut mieux, auprès de nos frères Quakers, nous laisser instruire par leur tolérance ; leur pacifisme conséquent ; leur dynamisme dans l'œuvre charitable ; leur sens de la méditation silencieuse.

Les théologiens auraient intérêt à s'inspirer de la formule de George Fox, fondateur du Quakérisme : "Eviter les longs discours ; ce qui importe c'est la vie". P. E.

5. Claude Tresmontant, *Saint Paul et le mystère du Christ*, Paris 1956.

Voici une très remarquable étude de la vie et de la doctrine pauliniennes. C'est à Paul lui-même qu'il faut demander la signification de son existence ; et lui-même nous apprendra qu'elle s'insère dans "l'économie" de ce mystère du Christ dont il est le dispensateur, le serviteur. Sa vision du monde n'est pas une doctrine propre à Paul, mais la pensée du Christ et de l'Eglise, révélée à Paul dans sa rencontre avec le Christ. Paul, arrivé à l'étape ultime de la révélation de l'œuvre de Dieu, est le témoin le plus qualifié pour dégager la signification de cette histoire où il joue son rôle ; en effet, les textes mêmes de Paul nous apprennent quel est le plan de l'œuvre de Dieu dont les étapes sont : la création du monde, l'élection du peuple de Dieu, la délivrance de l'humanité et la vie nouvelle inaugurée par la résurrection du Christ, la participation de l'humanité à la vie trinitaire.

Après une première partie où l'auteur commente les textes de Paul qui retracent ces étapes successives, il nous montre, dans une deuxième partie plus historique, le rôle de Paul dans la crise décisive qu'a vécue le peuple de Dieu lorsque le message chrétien a fait éclater le cadre légaliste du judaïsme.

Il faut souligner la richesse du commentaire, le souci de nous faire saisir la genèse historique des notions de Sauveur, Libérateur, Messie..., de nous restituer le sens biblique des termes pauliniens : chair, monde, justice... L'auteur utilise parfois le vocabulaire de la biologie, de la psychologie ou de la philosophie pour transposer en termes modernes. Bien qu'il ait parfois recours à une formulation inspirée de la philosophie scolastique, il reste accessible aux lecteurs de formations diverses grâce à son souci de rester étroitement attaché à la pensée biblique. L. P.

6. Maurice Percheron, *Le Bouddha et le bouddhisme*, Paris 1956.

7. JEANNE ANCELET-HUSTACHE, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, Paris 1956.

Davantage qu'une biographie spirituelle, cet ouvrage est une pièce versée au futur procès de réhabilitation. L'ouvrage se termine sur ce vœu : "Un temps viendra peut-être où, sa véritable pensée étant mieux connue, il (Maître Eckhart) sera réintégré avec toutes les précautions voulues dans la lignée des grands mystiques dont l'Eglise s'honore" (p. 185).

De la vie de Maître Eckhart on ne connaît guère que les comptes-rendus du procès d'Avignon. Et l'on peut comprendre les réticences de l'Eglise (quinze propositions de Maître Eckhart furent condamnées, onze furent déclarées suspectes) en lisant les fragments cités dans l'ouvrage ou dans les *Sermons* (Gallimard, Paris 1942). Le langage est déconcertant et la pensée parfois proche du gnosticisme. "Il a voulu en savoir plus qu'il ne convenait". Il est difficile de contester le lourd bon sens de la bulle de condamnation. Mais il est utile de connaître la pensée du pieux et savant dominicain, et jusqu'à présent une introduction à ses œuvres manquait, en langue française.

L'ouvrage de J. Ancelet-Hustache situe Maître Eckhart dans sa lignée spirituelle néo-platonicienne. L'auteur nous livre de précieuses notations sur la vie mystique des communautés féminines bénédictines et dominicaines de la vallée du Rhin au treizième siècle. Un chapitre est consacré aux successeurs spirituels d'Eckhart : Tauler, Suso, Ruysbroeck, Gerhart Groote, Thomas de Kempten, jusqu'à l'auteur anonyme de la *Theologia Deutsch*, lecture favorite du jeune moine Martin Luther. P. E.

8 ANDRÉ NEHER, *Moïse et la vocation juive*, Paris 1956.

Dès le début, le lecteur se trouvera sous le coup du phénomène unique qu'est ce peuple dont chaque membre — depuis 3.000 ans — est invité à se considérer "comme s'il était sorti *lui-même* d'Egypte", à diviser le monde en victimes et bourreaux, division que justifie l'histoire qui mène des juifs depuis l'Egypte jusqu'aux camps d'Auschwitz. (La "sécession" des chrétiens, qui se range parmi toute une série de faux messianismes, n'ébranlera guère cette optique de l'histoire).

L'auteur veut dégager le vrai visage de Moïse et s'attaque à tous ceux (socialistes, musulmans, et aussi typologues chrétiens...) qui filtrent la réalité de Moïse à travers leurs visions. Il nous plonge dans la lecture même de la *Thora*, les cinq premiers livres de la Bible, et nous fait découvrir l'actualité contenue même dans un livre un peu rébarbatif comme le Lévitique. Le problème de la recherche textuelle et historique se pose : l'auteur choisit avec vigueur le "maximum théologique" que la foi nous presse de dire, et protège la *Thora* en son intégrité comme message de Moïse contre l'esprit du "minimum garanti" (selon l'expression de G. von Rad dans *Theologie des Alten Testaments*), établi par la recherche critique. Ainsi est-il témoin de l'extraordinaire fidélité juive à la *Thora* qu'a fait survivre le judaïsme depuis la destruction du temple en 70.

Or, la discussion des résultats de la recherche historico-critique, qui nous mettent devant l'impossibilité de trouver le Moïse historique dans le message de la Bible, pourrait nous conduire de très près à ceci : l'esprit de Moïse n'a cessé de s'actualiser, de travailler les auteurs juifs jusqu'à nos jours ; en effet, les "écrivains et rédacteurs" de la *Thora*, eux aussi, étaient déjà travaillés par l'esprit de Moïse. La seule différence réside dans la canonicité dont ces derniers sont revêtus.

Il est bon de nous exposer à l'agressivité de ce livre qui ne fait que refléter l'agressivité de la *Thora*. Celle-ci rappelle sans cesse au peuple de Dieu sa solitude messianique à travers l'histoire et la différence radicale d'avec tous les autres hommes à cause de "cette nuit différente de toutes les autres nuits" où il fut mené par Moïse hors d'Egypte. U. S.

9. MICHELINE SAUVAGE, *Socrate et la conscience de l'homme*, Paris 1956.

10. IVAN GOBRY, *Saint François d'Assise et l'esprit franciscain*, Paris 1957.

11. FRANÇOIS VARILLON, *Fénelon et le pur amour*, Paris 1957.

12. ALBERT-MARIE SCHMIDT, *Jean Calvin et la tradition calvinienne*, Paris 1957.

L'un des meilleurs "seizièmistes" de notre temps a consacré à la biographie de Jean Calvin son talent d'érudit et sa ferveur de disciple : A.-M. Schmidt nous restitue fidèlement la silhouette de Jean Calvin si souvent caricaturée, et sa doctrine si souvent incomprise.

L'auteur consacre un paragraphe à la doctrine de la sainte cène. La tradition calvinienne a toujours soutenu la "présence réelle" du Christ. Calvin "affirme vigoureusement que le corps du Christ est réellement présent dans ce sacrement ; mais distingue avec soin les deux notions disparates de réalité et de matérialité" (p. 45).

Le livre comprend aussi une esquisse du développement des Eglises presbytériennes après Calvin et mentionne le renouveau contemporain de la théologie réformée sous l'impulsion de Karl Barth. Les textes cités font une très large part à Calvin lui-même, mais comportent également des fragments d'ouvrages d'éminents calviniens : moralistes, juristes, philosophes et poètes. P. E.

13. JEAN-PAUL BONNES, *David et les Psaumes*, Paris 1957.

Dans une collection dont les ouvrages sont divers dans leur conception mais non point dans leur qualité, Jean-Paul Bonnes, sans avoir peur d'affirmer des options personnelles, parfois contestables, nous introduit plus avant dans une connaissance tant du roi David que de la prière des psaumes. Il était inévitable que ces deux thèmes soient plus juxtaposés que liés.

L'effort de l'auteur pour nous introduire dans la vite de David l'amène successivement à nous en montrer l'histoire puis la psychologie. Pourtant la sévérité de son analyse critique des récits rapportés par nos deux livres de Samuel déplaira aux chrétiens attachés à une doctrine orthodoxe de l'Ecriture : pourquoi la distinction légitime entre des sources diverses pousse-t-elle l'auteur à séparer, arbitrairement le plus souvent, l'authentique du légendaire ? Par exemple (p. 51), nous ne voyons pas pourquoi la prédiction faite par Nathan de la mort de l'enfant, fruit de l'adultère du roi avec Bethsabée, ne permet pas à David de recourir à Dieu pour sauver l'enfant ? Dieu ne s'était-il jamais repenti à la suite de la prière de Moïse ?

David "Artiste, homme d'action et politique", liant un "génie de l'action" à une "mystique de l'indifférence à ses fruits", nous a semblé singulièrement rapproché de nous : le lecteur devient contemporain du successeur de Saül. L'introduction aux psaumes nous paraît d'une grande valeur spirituelle et d'une pénétration psychologique qui ne le cède en rien à celle dont fait preuve J.-P. Bonnes dans son analyse du caractère de David. L'analyse de la tension entre l'angoisse et la sérénité, de même que la compréhension interne de l'humilié devenant humble en assumant sa condition, sont tellement dans l'esprit des psaumes que l'auteur en arrive tout naturellement à la messianité de Jésus. Et ceci nous vaut à nouveau des pages où l'influence de la notion d'évolution (au travers de Teilhard de Chardin) aboutit à certaines conclusions dont l'intérêt n'empêche nullement les points d'interrogation que le chrétien se sent obligé de poser.

La vigueur et la poésie, comme aussi les commentaires de la trentaine de Psaumes reproduits, ajoutent à l'intérêt de l'ouvrage et à sa valeur spirituelle. La conclusion finale, elle, pose plus de problèmes qu'elle n'en résout... car elle fait de nouveau appel à l'évolutionisme, projeté cette foi, dans le futur.

J.-D. C.

Education et médecine

GERHARDT GIESE, *Erziehung und Bildung in der mündingen Welt*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1957, 196 pages.

Ce livre sera un document extrêmement important pour le dialogue entre l'Eglise et la pédagogie. Son auteur est professeur de pédagogie à l'Académie ecclésiastique protestante de Berlin-Ouest et joue un rôle très important dans l'établissement des écoles protestantes de cette ville. Tout le livre est coloré par la situation de ces écoles et de leurs fondateurs, une situation qui demande à

la fois une fermeté, une sobriété ainsi qu'une ouverture extraordinaire, car il n'y a que quelques pas à faire pour tomber dans un monde où la pédagogie fait partie d'une idéologie totalitaire. Ce voisinage exclut tout rêve d'une société chrétienne et d'une pédagogie qui ne serait qu'un moyen pour former des fidèles. L'éducation est une réalité séculière qui doit être libre. La question importante est de savoir d'où vient l'éducateur. Est-ce qu'il a été formé par le message vivant du salut en Christ, ou par une tolérance qui n'est qu'indifférence, ou par une idéologie ? Giese montre que du point de vue de l'Eglise fondée dans l'Evangile, l'instituteur et l'éducateur chrétiens seuls disposent de la pleine liberté à l'égard des sujets de l'enseignement comme à l'égard de l'enfant. Car seul le chrétien peut se défendre contre une aliénation de la pédagogie et de l'enseignement, et contre le sentiment de déception devant l'homme qu'il faut éduquer.

Giese est pédagogue, et non théologien. Il voit très clairement les problèmes de la pédagogie dans le monde d'aujourd'hui. Mais il est un laïc théologiquement bien informé, c'est pourquoi nous lui devons une étude magnifique sur le terme de "monde adulte" chez Dietrich Bonhoeffer, terme qui devient de plus en plus décisif dans les conceptions de l'actuelle théologie allemande et qui permet de voir les éléments positifs de l'évolution et de l'émancipation du monde moderne. De cette manière, toute étroitesse confessionnelle est exclue, et on ressent cependant une grande liberté ancrée dans l'Evangile.

Giese se demande quelle importance a la foi pour l'éducation. Tout en se défendant contre toute hétéronomie apportée à l'acte pédagogique de l'extérieur, on ne peut admettre non plus une autonomie complète et absolue de la pédagogie, car ce ne serait qu'un prétexte à l'indifférence envers toute hétéronomie, souvent inconsciente au pédagogue. Giese parle d'une "christonomie" de la pédagogie exercée par le chrétien. On peut toutefois se demander si Giese a vraiment échappé au danger de vouloir motiver l'éducation elle-même par la charité du Christ dans le chrétien. On ne peut pas "motiver" l'éducation qui n'est tout simplement qu'un phénomène humain général. La charité, l'amour du Christ, transforme l'éducation, comme elle transforme le monde entier, mais l'éducation elle-même est déjà là quand le chrétien arrive, car elle se fait partout où des hommes vivent.

Nous devons à ce livre des chapitres très éclaircissants sur la relation entre enseignement et éducation, sur éducation médiate et formation, comme sur des problèmes tout pratiques de la vie d'une école dont les enseignants et les parents des élèves se disent chrétiens et forment une communauté sous la Parole de Dieu. Mais nous trouvons surtout — et enfin ! — quelques remarques très prudentes sur ce que peut être le but de la pédagogie, vue par quelqu'un qui ne veut pas violer la liberté et la responsabilité de l'éducateur ou de l'enfant, mais est devenu libre par le message du Christ, libre de reconnaître qu'il y a quelque chose qu'on peut demander à toute pédagogie, quelle que soit sa préoccupation : la liberté, la responsabilité, l'esprit d'ouverture, le sens de l'humour, la joie d'être un homme "complet", la faculté de jouer, le désir du *fair play*, le sens communautaire humain etc. Giese est, selon la tradition de l'Eglise confessante, encore trop marqué par la terreur des totalitarismes passés et présents pour pouvoir définir un but de la pédagogie tout simplement humain. Mais comme il est pédagogue lui-même — et aucun pédagogue ne peut exercer son métier sans savoir comment doit vivre l'homme pour ne pas apporter le malheur aux autres —, il donne quand même quelques éléments dispersés, et l'éducateur qui en a soif les retrouve et lui en est reconnaissant.

W. W.

GERT OTTO, *Verkündigung und Erziehung*, Ueber das Verhältnis von Theologie und Pädagogik, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1957, 89 pages.

Depuis 1945, la théologie protestante allemande a fait un effort considérable pour rétablir une conversation et une entente avec la pédagogie scientifique, dialogue compromis en Allemagne par un silence imposé durant les douze ans

de totalitarisme. Et comme tout totalitarisme s'intéresse d'abord aux jeunes, à l'éducation, à la pédagogie, à l'éducation, ce fut justement ce domaine qui souffrit le plus grand dommage. Mais quels sont les principes et les moyens utilisés, et comment sont-ils employés, dans ces récents travaux théologiques sur la pédagogie et l'enseignement ? Pour répondre à cette question urgente — si on considère les immenses efforts pédagogiques demandés à l'Eglise après la guerre — G. Otto choisit les ouvrages de Gerhard Bohne, Kurt Frör, Oskar Hammelsbeck, Helmut Kittel et Walter Uhsadel, comme représentants de l'ensemble de ce genre de recherche. Nous pensons qu'il y a encore bien d'autres voix, Helmut Schreiner par exemple, mais il est indubitable que les trois premiers auteurs choisis exercent actuellement l'influence la plus efficace.

La pédagogie fait-elle partie d'une discipline théologique, de la théologie pratique peut-être, comme une *ancilla theologiae* ? Autrement dit, et pour aller tout de suite au fond du problème, peut-on fonder et motiver bibliquement la pédagogie ? Otto examine, dans la première partie de son ouvrage, les affirmations purement théologiques qui furent avancées pour fonder la pédagogie. En cherchant dans l'Ancien Testament, Hammelscheck a trouvé Gen. 1.27, 2.7, 2.8 et 2.15. Pour la Bible, l'homme est image de Dieu ; cela ne doit pas être considéré comme une thèse d'ordre métaphysique, mais comme un message personnel pour l'homme. Deuxièmement, l'homme vit dès le début dans une communion humaine, et la mesure et le correctif de cette communion consiste dans le pardon prononcé et réalisé de la part de Dieu et accueilli de la part de l'homme. Un homme aide l'autre à vivre dans l'espace de cet amour de Dieu. C'est là le fondement de l'éducation. Frör, dans son raisonnement biblique part aussi des premiers chapitres de la Bible, mais il prend Gen. 1-11 comme un ensemble complet dans lequel il souligne particulièrement l'alliance avec Noé. De cette manière il tire de l'Ancien Testament une triple responsabilité de l'homme : devant Dieu, pour le prochain et pour le monde créé. Mais, demande Otto, où sont les fondements néotestamentaires ? Si on veut établir une base biblique de la pédagogie, ne faut-il pas envisager la Bible entière ? Si nous nous fondons sur des paroles bibliques dispersées, notre vue n'est-elle pas nécessairement faussée ? Ne demandons-nous pas trop à la Bible, en cherchant en elle ce qu'elle ne veut pas donner : des raisons de causalité pour les phénomènes séculiers ? On peut éclairer et comprendre ces phénomènes dans leur existence, mais la Bible ne donne pas d'autre motif à leur existence que le fait de leur création. L'éducation est liée à la chute du monde, condition de tous les phénomènes de la vie commune entre hommes.

Le résultat chez Bohne n'est pas meilleur. Il donne aux éducateurs la vocation de veilleurs prophétiques (Ez. 3. 17-21), comparaison qui ne convient pas. On peut même conclure en général : la vie de Jésus et le Nouveau Testament ne nous fournissent pas une théologie de la pédagogie ; c'est ce qui résulte de l'examen des parties néotestamentaires des œuvres citées. Bohne confond éducation et rédemption, les ordres de la création et ceux du Royaume éternel, qui commencent à prendre possession de la vie terrestre du chrétien. Uhsadel, dont la pensée s'oriente plutôt vers l'Evangile de saint Marc (10. 13-16) et se caractérise par une affirmation plus dogmatique qu'exégétique, se trompe dans les conséquences tirées de cet Evangile, car l'aspect de "cure" qui est décisif dans son raisonnement, ne figure pas chez Jésus. Et le *munus triplex Christi* qui joue un grand rôle chez Uhsadel est de nouveau propre à l'ordre de la rédemption.

Après avoir souligné l'importance de Kittel dans *Der Erzieher als Christ*, un livre qui donne une sorte de direction spirituelle aux éducateurs, Otto indique les deux éléments principaux d'une relation entre pédagogie et théologie. Une pédagogie authentique se caractérise 1) par l'attention portée à la relation avec Dieu en Jésus-Christ (car une pédagogie qui veut nier la relation de l'homme avec Dieu n'est pas authentique) et 2) par l'attention portée aux principes objectifs et inhérents à tout phénomène de ce monde. Ainsi l'éducation est un fait, et on ne peut pas la motiver par des raisons théologiques. Notre existence chrétienne est conditionnée eschatologiquement par le Royaume qui

arrive ; c'est pourquoi le chrétien peut décider dans les affaires séculières librement, mais en tant que responsable (la nouvelle pédagogie elle-même se garde de demander une autonomie complète de la pédagogie, qui n'existera jamais parce qu'elle est impossible). La pédagogie se détermine par la rencontre de l'homme avec l'homme, c'est-à-dire d'une manière "personnelle-ontologique" (ici Otto fait peut-être trop rapidement un emprunt à Gogarten, cf. p. 62). La question de savoir si l'éducateur (comme l'exégète d'ailleurs) a rencontré le message du Royaume est décisive. Ses moyens seront toujours d'ordre séculier. Il faut éviter le danger d'une fausse sacralisation du monde qui ne conduit que vers un totalitarisme non-chrétien.

Otto veut préciser les problèmes, non les résoudre. Nous nous réjouissons qu'il soit arrivé un peu au-delà de son but. Nous avons là un ouvrage de théologie jeune, sobre, précise, bien au courant des questions exégétiques et herméneutiques, dure quand il faut critiquer, mais jamais subjective.

W. W.

Médecine moderne et respect de la vie, Enquête et conclusions du 6e Congrès médico-social protestant (Du contrôle des naissances aux limites extrêmes de la vie), Préface du Pasteur Marc Boegner, Berger-Levrault, Paris 1957, 328 pages.

Aux questions qui préoccupent tout médecin et toute conscience humaine -- la limitation des naissances, les avortements thérapeutiques, les problèmes posés par les enfants anormaux, les débiles mentaux, l'expérimentation humaine, les thérapeutiques mutilantes, la réadaptation sociale, l'euthanasie — les participants à ce Congrès cherchent à répondre en chrétiens. On trouvera dans ce livre le texte des nombreux rapports et l'écho de débats animés. Un sujet nécessite pourtant une remarque. Les rapporteurs, se fondant sur des positions connues de théologiens réformés, se sont déclarés favorables à la diffusion en France des méthodes contraceptives, sous contrôle médical et sous réserve qu'elle soit complétée par une éducation morale de la population. Même limitée à l'aspect médical et social du problème, leur étude paraît insuffisante, car elle confond la situation particulière de la France avec celle d'autres pays, faute d'une analyse de la situation démographique passée et actuelle de la France. Cette analyse révèlerait que la France, pays malthusien malgré la législation, a eu jusqu'en 1940 un taux de natalité dangereusement bas que seule une politique d'aide intense à la famille améliore actuellement ; d'autre part, la France n'est pas un pays surpeuplé. Ces faits auraient rendu beaucoup plus clair le débat sur l'opportunité de la diffusion des méthodes contraceptives. Les congressistes en auraient mieux vu les dangers et peut-être auraient-ils vu aussi le rôle positif qu'ils pouvaient jouer en soutenant les intérêts de la famille. Cette remarque n'enlève rien à la valeur du travail d'ensemble.

Dr L. P.

Ouvrages reçus

Des Editions du Cerf :

Vitalité actuelle des religions non-chrétiennes, Paris 1957 (Rencontres, 48), 221 pages.

Des Editions Delachaux et Niestlé :

Frank Michaeli, *Le livre de la Genèse, chap. 1 à 11*, Neuchâtel-Paris 1957 (La Bible ouverte), 109 pages.

Charles Brutsch, *L'Apocalypse*, Neuchâtel-Paris 1957 (La Bible ouverte), 92 pages.

Des Editions Gotthelf :

J.-J. Stamm, *Der Staat Israel und die Landverheissungen der Bibel*, Zurich-Francfort-sur-le-Main 1957, 45 pages.

Des Editions Labor et Fides :

Hélène J. Korcher, *Mathilda Wrede, Lumière des geôles finlandaises*, 2e éd., Genève 1956, 164 pages.

Discographie

Les Editions du Studio S. M.

Nous ne pourrions mieux faire, pour inaugurer cette chronique des disques religieux, que de donner une vue d'ensemble sur la production du STUDIO S. M. qui se consacre entièrement, depuis une dizaine d'années, à l'enregistrement et à la diffusion du chant sacré et liturgique sous toutes ses formes.

La naissance même de cette maison d'édition est significative. Après la guerre, un technicien du son et de la radio, spécialisé dans le reportage, se propose de donner par le disque un reflet fidèle de ce qu'il a entendu et vécu en assistant et participant à des offices monastiques. Chrétien fervent, il veut faire partager une *prière*. Là précisément est le caractère particulier de son entreprise. D'autres éditeurs avant lui ont enregistré des chants religieux, notamment des pièces grégoriennes. Mais il s'agit d'anthologies, de morceaux choisis, de documents. MAURICE ROBREAU, au contraire, veut capter l'accent de vérité et d'*authenticité* de ces chants, situés dans leur ambiance, enregistrés dans les conditions habituelles de leur exécution. Son expérience du reportage sonore, ses hautes qualités techniques vont être mises au service du disque religieux pour en faire un moyen de communication humaine et un instrument de communion spirituelle. Et c'est dans cet esprit d'un véritable *ministère* chrétien que le travail s'accomplit au STUDIO S. M., chaque enregistrement nouveau voulant de quelque manière, faire participer à la louange de Dieu.

Les débuts sont modestes et difficiles. Mais très rapidement l'attention des critiques est attirée sur les qualités si neuves des enregistrements de la collection *Monastères* à laquelle se consacre alors surtout le STUDIO S. M., en des albums de disques 78 tours. Un Grand Prix du Disque est décerné en 1949 à la série de *Cîteaux*. En même temps une autre collection s'ébauche avec des enregistrements de chœurs polyphoniques des *Cathédrales*. L'avènement du disque 33 tours et un nouveau Grand Prix pour les *Psaumes* de J. Gelineau en 1954 donnent une deuxième impulsion au développement du STUDIO S. M., qui ajoute depuis lors, chaque année, une récompense des Académies du disque à son palmarès et propose actuellement un catalogue de plus de 70 microsillons, 33 ou 45 tours.

Monastères *et* Chant grégorien

Voici deux collections apparentées, bien que leurs objectifs ne soient pas les mêmes, ni leurs présentations.

La première, qui fut donc à l'origine de l'existence du STUDIO S. M., veut nous faire pénétrer dans l'atmosphère d'une abbaye et communier à une prière, pendant près d'une heure (grands disques 33 tours 30 cm.). De fait, cloches, bruits de pas, jeu des résonnances, oppositions de plans sonores, mouvements de procession, tout s'associe pour évoquer fortement, comme peuvent le faire les sons, une réalité vécue. Ce sont les échos d'une Trappe à *CITEAUX (SM 33-11*, report sur microsillon de la collection de quatre 78 tours ayant obtenu le Grand Prix du Disque en 1949), le remarquable ensemble de l'abbaye bénédictine d'*EN CALCAT (SM 33-13/14*, Grand Prix 1956) qui met en parallèle la mort du Christ et celle du chrétien (Office du Vendredi Saint, Office des défunts, Messe de Requiem), les voix rudes et timbrées du monastère espagnol du *MONTSERRAT* dans leur répertoire polyphonique (*SM 33-15/16*, exécution intégrale des 18 Répons de la Semaine Sainte de Victoria) ou dans les offices d'un jour de fête avec l'alternance du grégorien, des chœurs polyphoniques, du chant populaire... et des hirondelles ! (*SM 33-17*, La Fête-Dieu).

Plus récemment enfin ce sont les deux suites liturgiques enregistrées à l'abbaye bénédictine de *LIGUGÉ* (*SM 33-30*, Rameaux ; et *SM 33-31*, Jeudi-Saint), la seconde venant de recevoir un Grand Prix, pour la troisième fois dans cette seule collection. Quiconque désire étudier la liturgie monastique occidentale se reportera en particulier à ces documents vivants, d'ailleurs accompagnés sur la pochette d'un commentaire riche et précis.

La deuxième collection a un but didactique, pédagogique. Il s'agit de mettre à la disposition des chorales, des paroisses et de leurs conducteurs une *édition sonore* du répertoire grégorien, présenté en petits disques 45 tours. Immense entreprise puisque 19 de ces disques viennent de paraître en un peu plus d'un an, et que plusieurs dizaines suivront. Le groupement est conçu en fonction de l'usage pastoral : tous les chants du *Propre* de chaque dimanche ou fête sur un seul disque (introît, graduel, alleluia ou trait, offertoire, communion) ; au dos de la pochette, un commentaire incisif et des traductions situent la perspective liturgique. L'ensemble du *Kyriale* (Ordinaire de la messe : Kyrie, Gloria, etc.) est également en cours d'édition, selon un principe analogue. Pour mieux réaliser la valeur pratique de cette collection, il suffit d'imaginer ce qu'apporterait aux cultes Réformés une édition systématique de Psaumes, de Chorals, de Cantiques et de Répons liturgiques, classés en fonction des fêtes ou de tel thème biblique faisant l'objet de la prédication. Ce serait d'ailleurs l'occasion de s'apercevoir que les recueils usuels des Eglises de la Réforme ont des lacunes liturgiques considérables, pour le Temps de l'Avent par exemple. Mais ce pourrait aussi être le moyen d'enrichir ce répertoire en faisant goûter par avance aux auditeurs les pièces nouvelles qu'ils aimeraient ensuite chanter à leur tour.

Cathédrales *et* Chœurs polyphoniques

C'est un autre aspect de la louange qui s'exprime dans la collection *Cathédrales*, avec plus de magnificence et d'ampleur parfois, ce qui ne va pas sans risques pour un témoignage de prière, dans la mesure où l'esthétique prend le pas sur la fonction liturgique. Grégorien et polyphonie alternent sous les voûtes d'*ANGERS* (*SM 33-02*, Toussaint et Rameaux), de *VERSAILLES* (*SM 33-03*, Noël), de *RENNES* (*SM 33-23*, Pentecôte), et leur insertion dans le cadre et l'esprit d'une célébration liturgique est bien dans la note du STUDIO S. M. Plus discutables au contraire, deux enregistrements de musique sacrée du Grand Siècle dirigée par l'Abbé Roussel (*SM 33-06*, Concert à la Chapelle du Château de Versailles ; et *SM 33-20*, Te Deum, de M.-R. de Lalande), où la musique seule est chargée d'assumer une sorte d'hommage au Créateur : l'exigence d'une exécution irréprochable n'est pas ici entièrement satisfaite, malgré le souffle qui anime certaines pièces (tel le début du *Venite exultemus* de Lalande, repris comme indicatif de l'émission catholique par la Télévision Française). En définitive c'est à *DIJON* (*SM 33-05*, Polyphonies françaises) qu'il faut chercher le témoignage le plus original de cette collection. Toute la sève de la musique médiévale, franche, saine, parcourt des pièces pour la plupart anonymes, interprétées avec vigueur par la célèbre Maîtrise dirigée par Joseph Samson. Un disque exceptionnel qui aurait mérité un Grand Prix.

En marge de cette série, il faut signaler aussi d'autres enregistrements de chœurs polyphoniques, dans des genres très divers : l'austérité de la *Passion selon Saint Marc* de H. Schütz (*SM 33-07*, par L'Alauda), la joie des *Noëls populaires* (*SM 33-21*, par La Psalette "A Cœur Joie" de César Geoffray), une vaste fresque poétique et musicale de Léon Chancerel et Pierre Kaelin, *Messire François* (*SM 33-40*). D'autres sont annoncés.

Chant des fidèles *et* Parole de Dieu

Deux collections des plus significatives qui témoignent du double renouveau liturgique et biblique dans le catholicisme français, et qui peuvent être d'un intérêt pratique immédiat pour les Réformés. Est-il besoin de rappeler l'immense retentissement des *PSAUMES* du *P. Gelineau*, auxquels un premier disque (*SM 33-04*, Grand Prix 1954) assurait d'emblée une diffusion débordant

les frontières. Deux autres grands disques illustraient peu après l'usage de cette psalmodie française dans des paroisses, des Séminaires, des Communautés (*SM 33-08/09*). Nous y reviendrons dans une chronique ultérieure sur le chant des psaumes. Il faudra de même examiner à part toute la production de Cantiques ou Répons en français auxquels le STUDIO S. M. a déjà consacré quatre disques (*SM 33-10*, Gloire au Seigneur ; *SM 33-24*, Les 2 Tables ; *SM 33-25*, Alleluia ; *SM 33-38*, Victoire).

Quant à la série *Parole de Dieu* elle vient de s'ouvrir avec un *ABRAHAM* (*SM 33-37*, réalisation J. Gelineau), qui domine l'histoire du Peuple de Dieu. Il faut noter que, dans cette voie aussi, le STUDIO S. M. apporte quelque chose de nouveau, en mettant l'accent avec le P. Gelineau sur la transmission vivante et *sacrée* du texte saint : "l'art du lecteur est haussé en action quasi-liturgique". Dans une prochaine recension, nous ferons le bilan de tous les enregistrements bibliques dont on peut disposer actuellement.

Unité des chrétiens *et* Chanson pour l'homme de la rue

Ce rapide tour d'horizon s'achève sur deux perspectives très différentes mais peut-être complémentaires. Le STUDIO S. M. a voulu donner un "porte-voix" à toute expression de la foi, on l'a vu, et il le prouve encore. C'est ainsi que, dans une belle intention œcuménique, il tient à faire connaître et aimer la prière des chrétiens de confessions différentes (Réformés, avec la *Communauté de Taizé*, *SM 33-19*, *33-26* et *45-10* ; Orthodoxes, avec le *Chœur de F. Potorjinsky*, *SM 33-27*, et le *Quatuor Kedroff*, *SM 33-28* ; deux Grands Prix dans cette collection, *33-19* et *33-27*). Mais, d'autre part, place est faite aussi à une expression simple, qui doit porter le message de l'Evangile à ceux qui vivent en marge ou au dehors de l'Eglise — et ce sont les chansons du *P. Duval* (*SM 45-03*, *45-04* et *45-11*). Pour cette dernière collection, qui va s'enrichir de nouvelles chansons et de nouveaux interprètes, aucun nom n'a encore été donné. Mais n'est-ce pas cet "homme de la rue" qu'il s'agit d'atteindre, seul ou accordé à la conscience collective d'une foule, dans la rue ou dans le "bistrot", par ces couplets populaires ? Une telle tentative n'est sans doute pas aussi nouvelle qu'on le croit, puisque des idées semblables ont orienté par exemple l'évangélisation salutiste. Mais jamais semblable diffusion n'avait pu être donnée, et il est certain que le STUDIO S. M. en faisant connaître le P. Duval a contribué en même temps à lui susciter des émules ! Encore un sujet sur lequel il vaudra la peine de revenir.

Il est bon de conclure sur cette vision élargie du chant à la gloire de Dieu, avec sa grande diversité dominée par l'Unité à laquelle sont appelés finalement tous les hommes par la connaissance du Christ. R. G.

"VERBUM CARO" - 2e Trimestre 1958 - N° 83 - COMBIER IMP. - MACON

(N° Immatriculation C. P. P. 33.505)

LE SACERDOCE ROYAL

Vous êtes une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple acquis pour annoncer les louanges de Celui qui vous a appelés des ténèbres à son admirable lumière.

I Pierre 2.9